Modernlik ve müphemlik

Zygmunt Bauman



İngilizceden çeviren: İsmail Türkmen

AYRINTI

ZYGMUNT BAUMAN

1920'de Polonya'da doğan Bauman sırasıyla faşizmi, sosyalizmi ve kapitalizmi eleştirel bir mesafeyi koruyarak yaşamış ve hiçbir zaman bağımsız entelektüel kişiliğinden taviz vermemiştir. 1968'de Polonya'dan sınırdışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere Britanya'ya gitmiştir. Bu görevini 1971-1990 arası başarıyla sürdüren Bauman, ilk yıllardan itibaren hemen her konuda sosyolojik bakışın çerçevesini genişleten eserler vermiştir. Bauman genellemeleri seven bir yazardır, ama yöntembilim ve kavram tartışmaları yerine doğrudan toplumla ilgilenir. Eserleri bir sorun ve teşhis etrafında döner. Bu anlamda Britanya geleneğinden kopar. Göçmenliği, öncelleri K. Mannheim, A. Löwe, N. Elias gibi ona da, ampirik ve pragmatik bir geleneğin şekillendirdiği ada kültürüne dışarıdan bakma imkânı vermiştir. Ayrıca onlar gibi hakikat ve ahlâkı sosyolojiye taşır.

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlâki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (Sınıf ile Seçkinler Arasında: Britanya İşçi Hareketinin Evrimi); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru: Sağduyu ve Kurtuluş Üzerine Bir Deneme); *Socialism: The Active Utopia* (Sosyalizm: Etkin Ütopya); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (Sınıfın Anıları: Sınıfın Öncesi ve Sonrası); *Freedom* (Özgürlük, Çev.: Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998); *Legislators and Interpreters* (Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev.: K. Atakay, Metis Yay., 1996); *Modernity and the Holocaust* (Modernlik ve Holocaust, Çev.: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997); *Modernity and Ambivalance* (Modernlik ve Müphemlik, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003); *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality* (Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri, İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001); *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, çev.: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000) ve *Postmodernity and its Discontents* (Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000); *Thinking Sociologically* (Sosyolojik Düşünmek, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1998) ve *Postmodern Ethics* (Postmodern Etik, Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yay., 1998). Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 381
İnceleme dizisi: 184

Modernlik ve Müphemlik
Zygmunt Bauman

İngilizceden çeviren
İsmail Türkmen

Yayıma hazırlayan
Çiçek Öztek

Kitabın özgün adı
Modernity and Ambivalence

Polity Press/1991
basımından çevrilmiştir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 00 (pbx)

Birinci basım *2003*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-318-8

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Zygmunt Bauman

Modernlik ve Müphemlik

AYRINTI

İçindekiler

Kişi, tarihsel malzemeyi belirlenen bütünselliği içinde idrak edebilmek için, tarihin sonunu beklemelidir.
Wilhelm Dilthey

Bir Oxford kartpostalının okunacağı gün, ki bu tek ve hakiki okuma olacaktır, tarihin sonu olacaktır.
Jacques Derrida

Kartpostaldan başka hiçbir şey yazmayan biri, Hegel'in kitabını bitirme sorunuyla karşılaşmayacaktır.
Richard Rorty

TEŞEKKÜR

Kitabın çeşitli bölümleri üzerine David Boetham'ın, Bryan Cheyette'nin, Agnes Heller'in, Irving Horowitz'in, Richard Kilminster'in, Ralph Miliband'ın, Stefan Merawski'nin, Paul Piccone'nin, Ritchie Robertson'un, Gillian Rose'nin, Nico Stehr'in, Dennis Warwick'in, Wlodzimierz Wesolowski'nin, Jerzy J. Wiatr'ın ve öteki pek çok meslektaş ve dostumun getirdiği içgörülü eleştirel yorumlardan faydalandım. Yardımları için her birine derinden müteşekkirim. Kitaba son şeklini vermemde Anthony Giddens'in kapsayıcı ve kavrayışlı eleştirilerinin belirleyici rolü oldu. Olağanüstü editörlüğü için David Roberts'a teşekkürlerimi bir daha ifade edebildiğim için de mutluyum.

Bu kitabı yazarken *Lewish Quarterly, Marxism Today, Sociological Review, Sociology, Telos, Theory, Culture and Society*'de yayınlanmış çeşitli makale ve eleştirilerimden yararlandım.

Giriş:
Düzen arayışı

Bir nesne ya da bir olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demek olan müphemlik, dile özel bir düzensizliktir, yani dilin icra ettiği adlandırma (sınıflandırma) fonksiyonunun iflası. Bu düzensizliğin temel belirtisi, belli bir durumu doğru biçimde okuyamadığımız ve alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin rahatsızlıktır.

İşte bu durumda doğan endişeden ve bunu takip eden kararsızlıktan dolayı, müphemliği bir düzensizlik olarak yaşarız; o zaman da ya kullandığımız dili yetersizlikle suçlarız, ya da kendimizi dili yanlış kullanmakla. Halbuki müphemlik, dilde ya da dilin kullanımında yatan bir patolojinin sonucu değildir; dilsel pratiğin sıradan bir unsurudur. Müphemlik, dilin ana fonksiyonlarından birinin so-

nucudur: Adlandırma ve sınıflandırma. Müphemliğin boyutları, bu fonksiyonun icrasındaki etkinliğe bağlı olarak artar. Dolayısıyla müphemlik, dilin *alter ego*'su, daimi yoldaşı, düpedüz normal halidir.

Sınıflandırmak, bölmek ve ayırmaktır. Sınıflandırma, öncelikle şunu koyutlar: Dünya ayrı ve farklılaşmış varlıklardan oluşur. Daha sonra, her bir varlığın belli bir gruba ait olduğunu ve bu grubun da –toplu olarak– başka varlıkların karşıtı olduğunu varsayar. Son olarak ise, farklı eylem kalıplarını farklı varlık kategorileriyle ilintilendirerek (özgül bir davranış kalıbının bir kategorinin geçerli tanımı olduğunu düşündürerek), varsayımlarını gerçeğe dönüştürür. Sınıflandırmak, başka bir deyişle, dünyaya bir *yapı* atfetmektir: Dünyadaki olabilirlikleri manipüle etmek; bazı olayları ötekilerden daha olası kılmak; olaylar rastgele değilmiş gibi davranmak ya da olayların rastgeleliğini sınırlandırmak veya tamamen yok etmektir.

Dil, adlandırma/sınıflandırma fonksiyonu aracılığıyla, insan yerleşimine uygun düzenli ve iyice oturmuş bir dünya ile rastgeleliklerle dolu olumsal bir dünya arasına kendini yerleştirir. Bu ikinci dünyada, hafıza, öğrenme kapasitesi gibi silahlar, insanı doğrudan doğruya intihara sürüklemese bile, faydasızdır. Dil, düzenin idamesi, rastgelelik ve olumsallığın reddi ya da bastırılması için uğraşır durur. Düzenli bir dünya, "kişinin önünü gördüğü" (ya da başka bir deyişle, kişinin önünde neler olduğunu nasıl görebileceğini –nasıl *kesin* olarak görebileceğini– bildiği); kişinin, bir olayın olabilirliğini nasıl hesaplayacağını ve bu olabilirliği nasıl artırıp azaltacağını bildiği; belli durumlar arasındaki bağların ve belli eylemlerin etkinliklerinin, geçmiş başarıların gelecektekilere kılavuzluk etmesini mümkün kılacak ölçüde aynı kaldığı bir dünyadır. Öğrenme/ezberleme yetimizden dolayı, dünyanın düzenliliğini idame ettirmek çıkarlarımıza uygun düşer. Yine aynı sebeple, müphemlikten rahatsız olur, onu bir tehdit olarak algılarız. Müphemlik, olasılık hesaplarını altüst eder, ezberlenen eylem kalıplarının bağlamlarını birbirine karıştırır.

Dilin yapılaştırma araçları yetersiz kaldığında durum, müphemliğe döner; eldeki durum, artık ya dilin ayırdığı kategorilerin hiçbi-

rine girmiyordur ya da aynı anda bu kategorilerden birkaçına birden giriyordur. Müphem bir durumda, öğrenilen kalıplardan hiçbiri o duruma uymaz, ya da öğrenilen kalıplardan birkaçı birden uyar. Ancak her iki durumda da sonuç, kararsızlık, kararlaştırılamazlık, dolayısıyla da denetimsizlik duygusu olur. Yapılaştırma girişimi sonucunda, yok olduğu düşünülen rastgelelik yeniden kendini gösterirken, eylemin sonuçları tahmin edilemez hale gelir.

Görünüşte dilin bu adlandırma/sınıflandırma fonksiyonunun amacı müphemliğin önüne geçmektir. Buradaki performans, kategoriler arasındaki sınırların netliğine, kategorilerin tanımsal sınırlarının keskinliğine ve nesnelerin kategorilere ayrılmasındaki kesinliğe göre ölçülür. Halbuki bu tür ölçütlerin uygulanması ve bunların gözetlemekle yükümlü olduğu eylemin kendisi, müphemliğin nihai kaynaklarıdır; bu yüzden de, yapılaştırma/düzenleme çabası ne kadar büyük ve tutkulu olursa olsun, müphemlik hiçbir zaman tamamen yok olmayacaktır.

Adlandırma/sınıflandırma fonksiyonunun gerçekleştirmeye çalıştığı ideal, dünyadaki bütün başlıkları ihtiva eden bütün dosyaları içine alacak bir tür ferah dosya dolabı yaratmaktır; bu dolapta, her dosya ve her başlığın kendine has bir yeri olacak ve yerinin belirlenmesinde kuşkular bulunan başlıklar için de çapraz-referanslı bir dizin bulunacaktır. İşte müphemliği kaçınılmaz kılan tam da böyle bir dosya dolabının imkânsızlığıdır. Yeni müphemlik kaynaklarını yaratan da, böyle bir dolabın inşasını amaçlayan ısrarın ta kendisidir.

Sınıflandırma, dahil etme ve dışlama eylemlerinden oluşur. Her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: Verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Belli varlıklar, yalnızca öteki varlıklar *dışlandığı*, dışarıda bırakıldığı takdirde bir kategoriye dahil edilebilir – *bir kategori oluşturabilir*ler. Böyle bir dahil etme/dışlama operasyonu, her halükarda, dünyaya uygulanan bir şiddet eylemidir; belli ölçüde zor kullanmaya gereksinim duyar ve uygulanan gücün boyutlarının, yaratılan farklılığı dengelemeye yetmesi durumunda başarıya ulaşabilir. Zor kullanımının yetersizliği, sınıflandırma eylemi ile belli kategorilere koyutlanan varlıkların bu kategorilere uymaktaki

açık isteksizliğinde ve yanlış tanımlanan, yetersiz ya da aşırı anlamlar yüklenen varlıkların –eylemlerinde okunamayan ya da çelişen sinyaller gönderen varlıkların– ortaya çıkmasında kendini gösterir.

Müphemlik, sınıflandırma işinin bir yan ürünüdür ve her seferinde daha fazla sınıflandırma çabası gerektirir. Müphemlik adlandırma/sınıflandırma çabasından doğsa da, bununla savaşmak ancak daha doğru bir adlandırma ve daha kesin tanımlanan kategorilerle mümkündür. Başka bir deyişle, müphemlikle mücadelede bir yandan dünyanın tedbirli ve saydam olması doğrultusunda daha zorlayıcı (olgu karşıtı) taleplerde bulunulurken diğer yandan da daha fazla ikircim yaratılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla da müphemlikle mücadele kendisini hem güçlendiren hem de törpüleyen bir operasyondur. Bu mücadele, hiç zayıflamayan bir güçle sürer gider, çünkü kendi sorunlarını, bunları çözmeye uğraşırken kendisi yaratmaktadır. Ancak bu mücadelenin yoğunluğu, zaman içinde, müphemliğin mevcut boyutlarının denetimine yetecek gücün bulunup bulunmadığına, bir de müphemliğin azaltılmasının doğru *teknoloji*nin keşfi ve uygulanması ile ilgili bir sorun, yani *yönetsel* bir sorun olduğunun farkına varılıp varılmamasına bağlı olarak değişir. Bu iki faktör bir araya gelerek, modern zamanları, müphemliğe karşı yürütülen amansız bir savaş dönemine çevirmiştir.

Modernliğin kaç yaşında olduğu tartışmalı bir sorudur. Modernliğin yaşı konusunda herhangi bir uzlaşma yok. Neyin yaşının belirleneceği konusunda dahi uzlaşma yok.[1] Zaten bir nesnenin yaşını

---

1. Bizi esas sorundan uzaklaştıran, özünde kısır bir tartışmayı önlemek istiyorsak, modernliğin yaşı konusunda herkesin kendi görüşünü ortaya koyması kaçınılmaz görünüyor (mevcut görüşler, modern devletin XIII. yüzyılın sonunda doğduğunu ve XVII. yüzyılın sonuna doğru tarihe karıştığını varsayan Fransız tarihçilerin görüşleriyle –École Française de Rome tarafından 1985'te yayımlanan *Culture et idéologie de l'état moderne*'e katkıda bulunanlar mesela– "modernlik" terimini, XX. yüzyıl ile başlayan ve aynı yüzyılın ortalarında sona eren kültürel eğilimlerle sınırlayan bazı edebiyat eleştirmenlerinin görüşleri arasında değişiyor).

Tanımlamadaki bu anlaşmazlık, Matei Calinescu'nun deyimiyle "amansızca çatışan iki farklı modernlik"in aynı anda var olduğu gerçeğiyle iyice içinden çıkılmaz hale geliyor. Calinescu, öteki yazarların çoğundan daha keskin bir biçimde, "Batı uygarlığının bir evresi –bilimsel ve teknolojik ilerlemenin, sanayi devriminin

ciddi şekilde bulma çabası başladığında, nesne gözden kaybolmaya başlar. Tıpkı varlığın süregiden akışından çekip almaya çalıştığımız bütün öteki yarım bütünlükler gibi, modernlik de böyle bir çabaya girişildiğinde ele geçmez hale gelir; biz de göndergesi, merkezde belirgin çevrede ise aşınmış olan bu kavramın ikircimle dolu olduğunu keşfederiz. Dolayısıyla da bu konudaki tartışma hiç çözüme kavuşmayacakmış gibi görünür. Bu denemelerin temelini oluşturan modernliğin bu tanımlayıcı özelliği tam da bu tartışmanın bir parçasıdır.

Modernliğin kendisine biçtiği ve aynı zamanda da modernliği oluşturan pek çok imkânsız ödev arasında düzenleme ödevi (daha doğrusu ve daha da önemlisi *bir ödev olarak düzen*) öne çıkıyor: İmkânsız ödevlerin en imkânsızı, vazgeçilmez ödevlerin en vazgeçilmezi olarak; gerçekten de, bütün öteki ödevleri sadece kendisinin metaforu haline getiren bir ödev, bütün öteki ödevlerin arketipi olarak...

---

ve kapitalizmin getirdiği geniş çaplı ekonomik ve toplumsal değişimlerin bir sonucu– olarak modernlik ile estetik bir kavram olarak modernlik" arasındaki "tersine çevrilemez" bölünmeyi ortaya koyuyor. Bunlardan ikincisi (karışıklığın önlenmesi için *modernizm* denebilecek olan bu ikinci kavram) birincisinin simgelediği herşeye karşı çıkıyor: "Kültürel modernliği tanımlayan şey, burjuva modernliğini ve kendini tüketen negatif ihtirasını tamamen reddetmesidir" (*Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch* (Bloomington: Indiana University Press, 1977, s. 4, 42). Bu, modernliğin duruş ve başarısını büyük ölçüde öven ve coşkulu bir biçimde ortaya koyan görüşün –örneğin Baudelaire'de olduğu gibi– tam tersidir: "Güzel ve soylu olan herşey, aklın ve düşüncenin ürünüdür. Hayvani insanın ta anne karnında tadını aldığı suçun kökeni doğadır. Erdem ise yapay ve doğaüstüdür." *Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays*, Çev.: Lois Boe Hylsop ve Francis E. Hylsop (Pittsburgh: Pennsylvania State University Press, 1964, s. 298.)

Baştan şunu belirtmek istiyorum: Bana göre "modernlik," Batı Avrupa'da, XVII. yüzyıldaki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve (1) Aydınlanma'nın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; (2) –Kapitalist ve daha sonra da komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle de toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi olarak olgunluğa erişen tarihsel bir dönemdir. Dolayısıyla *modernlik*, benim kullandığım biçimiyle, kesinlikle *modernizm* değildir. Modernizm, –daha önceki dönemin birçok münferit entelektüel olayına kadar geriye doğru izlenebilse de– bu yüzyılın başında olgunlaşan ve geriye baktığımızda (Aydınlanma'yla analojik olarak) *postmodern* bir "proje" ya da postmodern durumun ilk belirtilerinin çıktığı evresi olarak görebileceğimiz entelektüel (felsefi, edebi, sanatsal) bir akımdır. Modernizm akımında modernlik, bakışını kendine çevirdi ve nihayetinde kendi imkânsızlığını açığa vuracak ve böylelikle postmodern yeniden değerlendirmeye yol açacak olan kendinin farkında olma ve keskin bir görüş meziyetlerini kazanmaya çalıştı.

Düzen, kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir. Düzen ve kaos *modern* ikizlerdir. Bunlar, ilahi olarak emredilen ve ne zorunluluktan ne de rastgelelikten haberi olan, yalnızca *var olan* –kendi varoluşunu da düşünmeyen– dünyanın dağılışı ve çöküşünün ortasında doğdular. İşte biz, düzen ve kaos çatallaşmasından önce var olan bu düşüncesiz ve dikkatsiz dünyayı kendi terimleriyle tanımlamakta zorlanıyoruz. Onu kavramak için genelde olumsuzlamalardan medet umuyoruz: Kendi kendimize bu dünyanın ne olmadığını, neyi içermediğini, neyi bilmediğini, neyin farkında olmadığını söylüyoruz. Büyük ihtimalle bu dünya, kendisini bizim tanımlamalarımızla tanıyamazdı. Bizim neden bahsettiğimizi dahi anlayamazdı. Böyle bir anlamayla yaşayamazdı. Anlama anı, onun yaklaşan ölümünün işareti olurdu. Zaten öyle de oldu. Tarihsel olarak bu anlama hali, geçip giden bu dünyanın son nefesi, doğmakta olan modernliğin de ilk sesi oldu.

Modernliğin, düzen *üzerinde düşünülen* bir zamana ait olduğunu düşünebiliriz; bu düzen, dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzenidir. Modernlik, bir düşünce meselesi, bir kaygı konusudur; kendi kendinin farkında olan, bilinçli bir pratik olduğunun bilincinde olan ve durduğu ya da sadece yavaşladığı takdirde ortaya çıkacak boşluktan sakınan bir pratiktir. Tutarlı olmak adına (tekrar edelim, modernitenin doğum tarihi tartışmalı kalmaya mahkûmdur: Tarihleme projesi, tıpkı kelebekler gibi, yerlerini sabitlemek amacıyla vücutlarına batırılan bir topluiğneyle ölen birçok *foci imaginarii*'den sadece biridir), yakınlarda yaptığı çalışmasında Hobbes'un görüşünü düzen bilincinin, yani bize göre modern bilincin, yani modernliğin doğuşunun işareti olarak gören Stephen L. Collins'in düşüncesine katılalım. ("Bilinç," diyor Collins, "şeylerdeki düzenin algılanması niteliği olarak ortaya çıkar.")

> Hobbes'e göre doğal olan, akış halinde olan bir dünyaydı ve doğal olanın zaptedilebilmesi için düzen yaratılmalıydı... Artık toplum, önceden tanımlı, dışsal ve varoluşu, hiyerarşik olarak emreden bir şeyin aşkın biçimde ifade bulan bir fikri değildir. Artık toplum, kendisinin atadığı

> bir temsilci olan bağımsız devletin emrettiği nominal bir varlıktır... [Elisabeth'in ölümünden kırk yıl sonra] düzen, doğal değil, yapay, insanın yarattığı, açıkça siyasal ve toplumsal bir şey olarak algılanıyordu... Her taşın altından çıkan [yani, akışkan] şeylerin zaptedilebilmesi için düzen tasarlanmalıydı... Düzen bir iktidar meselesi oldu; iktidar da bir irade, güç ve hesaplama meselesi... Toplum düşüncesinin tamamen yeniden tanımlanmasının temelinde, tıpkı düzen gibi devletler sisteminin de insanoğlunun yaratısı olduğu inancı vardı.[2]

Collins, bugünü geçmişe yansıtma ve bugünle sınırlı düşünme tuzaklarına düşmeyen titiz bir tarihçi. Ancak Hobbes sonrası dünyamızla ilgili birçok özelliği Hobbes öncesi dünyaya atfetme –bunların yokluğunu göstererek de olsa– hatasına düşmekten de kurtulamıyor. Gerçekten de böyle bir tanımlama stratejisinin yokluğunda Hobbes öncesi dünya bizim için hiçbir şey ifade etmezdi. Bu dünyanın bize hitap edebilmesini sağlamak için, onun sessizliklerini duyulabilir kılmalıyız: Bu dünyanın farkında olmadığı şeyleri açığa vurmak için. Hatta şiddete başvurmalıyız: Bu dünyayı daha önce habersiz kaldığı konularda tavır almaya zorlamalı ve böylelikle de bu dünyayı kendisi yapan, bizimkiyle iletişim kuramayacak kadar farklı bir dünya yapan bu ilgisizliği ortadan kaldırmalıyız. Bu iletişim girişimi kendi amacına meydan okuyacaktır. Bu zorla dönüştürme sürecinde, iletişim umudunu daha da uzaklaştıracağız. Sonuçta, bu "öteki dünya"yı *yeniden kurmak* şöyle dursun, kendi dünyamızın "ötekisini" *tercüme etmekten* başka bir şey yapmış olmayacağız.

Şeylerin düzeninin doğal olmadığını bilmemiz, Hobbes-öncesi öteki dünyanın, düzeni doğanın işi olarak gördüğü anlamına gelmez. O dünya, bizim "düşünme" olarak bildiğimiz formda, bugün bizim düzen üzerinde düşündüğümüz şekilde, düzen hakkında hiç düşünmüyordu. Düzenin *doğal olmadığının* keşfi tam da *düzenin kendisinin* keşfiydi. Düzen *kavramı* bilinçte, düzen *sorunuyla* aynı anda ortaya çıktı: Bir *tasarım* ve *eylem* meselesi olarak düzen; bir saplantı olarak düzen... Daha keskin bir dille söylersek, bir sorun

---

2. Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England* (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 4, 6, 7, 28, 29, 32.

olarak düzen, düzenleme telaşının hemen ardından tam da düzenleyici pratikler üzerinde bir tefekkür olarak ortaya çıktı. "Düzenin olmayışı"nın ilanı, gizlendiği yerden, hiçlikten, sessizlikten gün yüzüne çıkan bir düzenin ta kendisiydi. Ne de olsa, "doğa," insanın sessizliğinden başka bir şey demek değildir.

Biz modern insanların düzene bir tasarım meselesi olarak bakmamız, modernlik öncesi dünyanın tasarıma karşı kaygısız olduğu, düzenin kendiliğinden oluşmasını ve hiçbir yardım almadan sürüp gitmesini beklediği anlamına gelmez. O dünya böyle bir alternatiften yoksun yaşıyordu. Eğer aklına bu düşünce gelmiş olsaydı zaten kendisi olamazdı. Bizim dünyamız, kaos denizindeki insan tasarımı ve insan yapısı yapay adaların kırılganlık ve naziklikleri̇ne dair kuşkular tarafından biçimlendirilmişse, bundan, modernlik öncesi dünyanın, düzenin hem bu denize hem de insan takımadalarına hâkim olduğuna inandığı sonucu çıkmaz. Tersine o dünya kara/deniz ayrımının farkında değildi.[3]

Şunu diyebiliriz: Varoluş, düzen ve kaos olarak çatallaştığı ölçüde moderndir; varoluş, düzen ve kaos *alternatiflerini* içerdiği ölçüde moderndir.

Evet. Düzen ve *kaos*, nokta. Düzeni, bu alternatif bir düzen yerine ikame etmek gibi bir hedef yoktur, tabii herhangi bir hedeften söz edebilirsek (yani düşünebildiğimiz kadarıyla). Düzen mücadelesi, bir tanımın başka bir tanımla savaşı değildir; gerçekliğin bir tür ifadesinin rakip bir öneriye karşı mücadelesi de değildir. Bu, belirlenimin ikircime, semantik kesinliğin müphemliğe, saydamlığın örtüklüğe, berraklığın bulanıklığa karşı mücadelesidir. Bir kavram olarak, bir vizyon olarak ve bir amaç olarak düzen, ancak bütünsel müphemliğin, kaosun rasgeleliğinin içyüzünü görmekle mümkün-

3. Bir örnek: "Birey ne tecrit ne de yabancılaşma deneyimi yaşıyordu" (Collins, *From Divine Cosmos*, s. 21). Gerçekten de bu, bizim –modernliğin– modern öncesi birey hakkındaki kurgumuzdur. Şunu söylemek belki de daha doğru olacaktır: Modern-öncesi dünyadaki birey, tecrit ya da yabancılaşma *deneyiminin yokluğunu* yaşamıyordu. Aidiyeti, üyeliği, evdeliği ve birlikteliği yaşamıyordu. Aidiyet, birlikte olma ya da "parçası olma" bilincini gerektirir. Dolayısıyla da aidiyet, kaçınılmaz olarak, kendi belirsizliğinin, tecrit *olasılığının*, yabancılaşmanın önüne geçme ya da bunun hakkından gelme gereksiniminin bilincinde olmayı gerektirir. Kişinin benliğini "tecrit edilmemiş" ya da "yabancılaştırılmamış" olarak yaşaması, tecrit ve yabancılaşma deneyimi kadar moderndir.

dür. Düzen, her zaman için bir hayatta kalma savaşı içindedir. Düzenin ötekisi başka bir düzen değildir: Düzenin tek alternatifi kaostur. Düzenin ötekisi, belirlenemeyen ve öngörülemeyenin pis havasıdır. [Burada] öteki, bütün korkuların kaynağı ve arketipi olan belirsizliktir. "Düzenin ötekisi"nin eşanlamlıları şunlardır: Tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık, müphemlik.

"Düzenin ötekisi" olan kaos salt olumsuzluktur. Bu, düzenin olmak istediği her şeyin reddidir. İşte düzenin olumluluğu, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar. Ancak kaosun olumsuzluğu, düzenin kendini kuruşunun bir sonucudur: Düzenin oluşumunun yan etkisi, artığı, fakat aynı zamanda da düzenin olabilirliğinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşuludur. Kaosun olumsuzluğu olmazsa düzenin olumluluğu da olmaz. Kaos olmadan düzen olmaz.

Şöyle diyebiliriz: Varoluş, "bizden sonra tufan" duygusuyla doyurulduğu ölçüde moderndir. Varoluş, aksi halde orada olmayacak şeyleri tasarlama yani *kendi kendini* tasarlama gayretiyle yönlendirildiği ölçüde moderndir.

Ham varoluş, müdahale edilmemiş varoluş, *düzenlenmemiş* varoluş ya da düzenlenmiş varoluşun çeperleri bugün artık *doğa* oluyor: Tek başına insan habitatına uygun olmayan, güvenilmemesi ve kendi haline bırakılmaması gereken, insani gereksinimlere uyarlanması için *dizginlenen, köleleştirilen* ve *yeniden yaratılan* bir şey. Hep denetlenen, kısıtlanan, çevrelenen, biçimsizlikten özel çaba ve güçlerle çekilip alınarak biçimlendirilen bir şey. Doğanın kendisi kendiliğinden bir biçime sahip olsa bile bu biçim dışardan yardım edilmezse ortaya çıkmayacak, savunulmazsa yaşamayacaktır. Doğaya göre yaşamak, birçok tasarım, örgütlü çaba ve ciddi gözetleme gerektirir. Hiçbir şey doğallıktan daha yapay değildir. Kişinin kendisini doğa yasalarının merhametine teslim etmesinden daha az doğal olan hiçbir şey yoktur. Güç, baskı ve erekli eylem, doğa ile yapaylığın doğal olduğu toplumsal düzen arasında bir yerdedir.

Şöyle diyebiliriz: Varoluş, *tasarım, manipülasyon, yönetim* ve *mühendisliğin* etkisi altında olduğu ve bunlar tarafından sürdürüldüğü ölçüde moderndir. Varoluş, marifetli (yani, bilgi, beceri ve

teknolojiye sahip) egemen failler tarafından yönetildiği ölçüde moderndir. Faillerse, varoluşu yönetme hakkına sahip çıktıkları ve bu hakkı başarıyla savundukları ölçüde egemendirler: Düzeni tanımlama ve bunun sonucu olarak da tanımlamadan kaçan artıklar olan kaosu bir tarafa itme hakkına yani.

Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır. Modern pratiğin amacı, yabancı toprakların fethi değil, *compleat mappa mundi*'deki [dünyanın tam bir haritası-ç.n.] boş noktaların doldurulmasıdır. Aslında boşluğa tahammülü olmayan şey doğa değil, modern pratiktir.

Dolayısıyla da hoşgörüsüzlük, modern pratiğin doğal bir eğilimidir; düzenin inşası, katılma ve kabul edilmenin sınırlarını çizer. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini –ötekinin gayri meşrulaştırılmasını– ister. Kolektif ve bireysel eylemler müphemliği yok etme amacı tarafından yönlendirildiği sürece, sonuç, hoşgörü maskesi altında da olsa hoşgörüsüzlük olacaktır ki bunun anlamı şudur: Aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar cömertim ki yaşamana izin vereceğim.[4]

---

4. Hoşgörü kavramının liberal teorideki rolü üzerine içgörülü çalışmasında Susan Mendus şöyle diyor: "Hoşgörü, hoşgörülen şeyin ahlâki olarak kötü ve suçlanabilir olduğunu ima eder. Başka bir ima da, bunun değiştirilebilir olduğudur. Başka birinin hoşgörülmesinden söz etmenin anlamı şudur: Kişinin, hoşgörülen özelliğini değiştirmemesi kendi itibarsızlığını doğurur." (*Toleration and the Limits of Liberalism* Londra: Macmillan, 1989, s. 149-50) Hoşgörüde, ötekinin değerinin kabul edilmesi yoktur. Tersine, hoşgörü, ötekinin aşağılığını onaylamanın bir başka, belki de biraz daha ince ve kurnaz bir yoludur; Ötekinin ötekiliğini yok etme niyeti konusunda bir ön uyarıdır; Ötekini, kaçınılmaz olanı yapması için işbirliğine davet eder. Hoşgörü politikasının o meşhur insaniliği, nihai çözümün ertelenmesine razı olmanın ötesine geçmez; ancak bunun koşulu, tam da bu rıza eyleminin mevcut üstünlük düzenini daha da güçlendirmesidir.
Paul Ricœur'a göre (*History and Truth*, çev. Charles A. Kelbley, Evanston: Northwestern University Press, 1979) –tarihsel olarak– "doğru olanı şiddet kullanarak birleştirme [ve "bir"leştirme] eğilimi iki menfezden, yani dinsel ve siyasal alandan geldi" (s. 165). Ancak "dinsel," siyasalın hizmetine verilen akıldan ya da siyasal ihtirasları olan akıldan başka bir şey değildi. Bu söylendiği zaman Ricœr'un önermesi totolojiye dönüşüyor: Doğru ile şiddetin evliliği, "siyasal alan"ın anlamıdır. Bilimin pratiği, özünde, devlet politikasınınkinden farklı değildir; her ikisi de hükmedilen bir alanda bir tekel yaratmayı amaçlar ve bu amaçlarına içerme/dış-

Modern devletin ötekisi, hiç kimsenin yurdudur, tartışmalı bir alandır: İkircimin dar ya da geniş bir tanımıdır, ikircim canavarıdır. Modern devletin egemenliği, tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı olduğu için, kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasından kaçan herşey sapkındır. Bu egemenliğin ötekisi, yasak bölgeler, huzursuzluk ve itaatsizliktir; yasa ve düzenin çöküşüdür.

Modern aklın ötekisi, çokanlamlılık, bilişsel uyumsuzluk, çokanlamlı tanımlar ve olumsallıktır; muntazam sınıflandırmaların ve dosya dolaplarının dünyasındaki çokanlamlılık. Modern aklın egemenliği, tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı olduğu için, kesin bir tayinden kaçan her şey bir anormalliktir, bir meydan okumadır. Bu egemenliğin ötekisi, dışlanmış ortalamanın yasasının ihlalidir.

Her iki durumda da tanımlanmaya direniş, egemenliğe, iktidara, dünyanın saydamlığına, bunun denetimine ve düzene sınır koyar. Bu direniş, düzenin boş yere içermeye çalıştığı akışkanlığı, düzenin sınırlılığını ve düzenleme zorunluluğunu inatla ve kararlılıkla hatırlatır. Hem modern devlet hem de modern akıl kaosa gereksinim duyar; sadece düzen yaratmaya devam etmek için bile olsa. Her ikisi de çabalarının boşa çıkması sayesinde serpilip gelişirler.

Modern bilinç, modern varoluşun yakasına yapışmış, onu huzursuz bir etkinliğe itmiştir. Modern bilinç, süregiden düzenin sonuçlandırılamazlığının bilinci ya da buna dair kuşkudur. Bu, düzentasarlama ve müphemlikleri bertaraf etme projesinin yetersizliği ve hatta imkânsızlığı önsezisi, dünyanın rastgeleliği ve bunu oluşturan kimliklerin olumsallığı önsezisi tarafından itilen ve yürütülen bir bilinçtir. Bilinç, güç destekli düzenin örtüsünün altındaki kaosun yepyeni tabakalarını ifşa ettiği ölçüde moderndir. Modern bilinç eleştirir, uyarır ve alarma geçirir. Eylemin etkisizliğini her seferinde yeniden ortaya çıkararak eylemi sürekli kılar. Düzenleme pratiğinin başarılarını niteliksizleştirerek ve yenilgilerini ortaya dökerek bu pratiği daimileştirir.

---

lama aracını kullanarak ulaşır (Ricœur bilim hakkında şunu diyor: Bilim "bütün duygusal, faydacı, siyasal, estetik ve dinsel mülahazaların askıya alınması ve yalnızca bilimsel metod ölçütüne uyan şeylerin doğru kabul edilmesi kararından doğar" (s. 169)).

Nitekim, modern varoluş ile modern kültür arasında (kendinin farkında oluşun gelişmiş biçimiyle) bir *sevgi-nefret-* ilişkisi, içsavaşlarla dolu bir ortak yaşam vardır. Modern çağda kültür, iktidarı mümkün kılan Majestelerinin azgın ve açıkgöz Muhalefetidir. Bu ikisi arasında ne kaybedilen bir sevgi ne bir uyum ne de tıpatıp bir benzerlik vardır: Var olan şey sadece, karşılıklı gereksinim ve bağımlılıktır, muhalefetten kaynaklanan birbirini *tamamlama* durumudur, yani muhalefetin *ta kendisidir*. Modernlik, eleştirmenine ne kadar içerlerse içerlesin, olası bir ateşkesten sağ çıkamayacaktır.

Modern kültür modern varoluşu baltalar mı yoksa buna hizmet mi eder? Buna karar vermeye çalışmak boş bir çabadır. Çünkü her ikisini de yapar. Birini yapması için öbürünü de yapması gerekir. Zorla olumsuzlama, modern kültürün olumluluğudur. Modern kültürün işlevselliği, işlev bozukluğudur. Modern güçlerin yapay düzenler için verdiği mücadele, yapayın gücünün sınırlarını araştıran kültüre ihtiyaç duyar. Düzen mücadelesi hem bu araştırmaya danışmanlık yapar hem de onun bulguları tarafından bilgilendirilir. Bu süreçte sözkonusu mücadele, başlangıçtaki gururunu, naiflik ve cehaletten doğan hırçınlığını zamanla atar. Bunun yerine, kendi daimiliği, sonuçsuzluğu ve amaçsızlığı ile yaşamayı öğrenir. Sonuçta gayet zor olan tevazu ve hoşgörü becerilerini de öğrenmesini umalım.

Modernliğin tarihi, toplumsal varoluş ile bunun kültürü arasındaki gerilimin tarihidir. Modern varoluş, kendi kültürünü kendisine muhalefete zorlar. Bu uyumsuzluk, tam da modernliğin istediği uyumsuzluktur. Modernlik tarihi, esrarengiz ve daha önce hiçbir dönemde görülmemiş dinamizmini, birbirini izleyen uyum şekillerinin *foci imaginarii*'sinin sadece solgun ve eksik yansımaları olarak geçersiz kılma hızından alıyor. Aynı nedenden dolayı modernliğin tarihi, bir *ilerleme* tarihi olarak, insanlığın *doğal tarihi* olarak da görülebilir.

Bir yaşam biçimi olarak modernlik, kendisine imkânsız bir görev biçerek kendini mümkün kılar. İşte sürekli huzursuzluk dolu yaşa-

mını hem mümkün hem de kaçınılmaz kılan ve çabalamanın sona ermesi olasılığını etkin biçimde önleyen şey, tam da bu çabanın kendine özgü sonuçsuzluğudur.

İmkânsız ödev, mutlak gerçeğin, arı sanatın, her açıdan insanlığın, düzenin, kesinliğin, uyumun ve tarihin sonunun *foci imaginarii*'si[5] tarafından verilir. Bunlar bütün ufuklar gibi, asla erişilmez şeylerdir. Bütün ufuklar gibi, bir amaç uğruna yürümeyi mümkün kılarlar. Bütün ufuklar gibi, yürüyüş sırasında ve yürümekten dolayı uzaklaşırlar. Bütün ufuklar gibi, daha hızlı yürüdükçe daha hızlı uzaklaşırlar. Bütün ufuklar gibi, yürüme amacının zayıflamasına ya da bu amaçtan taviz verilmesine asla izin vermezler. Bütün ufuklar gibi, zamanda sürekli yol alırlar ve böylelikle de yürümeye, bir varış noktası, yön gösteren bir ibre ve bir amaç yanılsaması katarak desteklerler.

Foci imaginarii –yani modernliğin uzamını hem engelleyen hem açan; hem etrafını kuşatan hem yayan ufuklar– kendi başına istikametten yoksun olan uzamda, bir güzergâh hayaleti yaratır. Bu uzamda yollar yürüdükçe yaratılır; yolcular geçip gidince de yok olur. Yol, yürüyenlerin önünde (ve ilerisi, yürüyenlerin baktığı yerdir), onların devam etme kararlılıkları tarafından çiziliyor. Yürüyenlerin ardında kalan yolsa, sağlı sollu çerçöpten atık maddelerden oluşan kalın hatların arasında kalan zayıf ayak izlerine bakarak tasavvur edilebilir. "Bir çölde" diyordu Edmond Jabès "hiçbir cadde, bulvar, sokak ve çıkmaz sokak yoktur. Sadece –orada burada– çabucak silinen ve kaybolan parça parça ayak izleri vardır."[6]

Modernlik, hep daha çok istediğinden değil, hiçbir zaman yeterince şeye sahip olamadığından; hep daha hırslı ve maceracı olduğundan değil, maceraları hep acı olduğu ve özlemleri hep boşa çıktığı için saplantılı bir ileriye yürüyüştür. Bu yürüyüş devam etmelidir çünkü varılan her yer geçici bir istasyondur. Hiçbir yer ayrıcalıklı değildir, hiçbir yer ötekinden iyi değildir; çünkü hiçbir yer ufka başka bir yerden daha yakın değildir. Bundan dolayı endişe ve

5. Karşılaştırın, Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev.: M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995).
6. Edmond Jabès, *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* (Paris: Gallimard, 1989), s. 34.

telaş, ileriye doğru yürüme olarak yaşanır. Gerçekten de bundan dolayı, Brown hareketi bir ön ve bir arka edinmiş, huzursuzluk da bir istikamet edinmiş gibi görünüyor.* İlerlemenin mecrasına işaret eden şey aslında, yakılan yakıtın tortusu ve sönmüş alevlerin isidir.

Walter Benjamin'in gözlemlediği gibi fırtına, yürüyenleri, karşı konulamaz biçimde, arkalarını döndükleri geleceğe doğru iterken önlerindeki enkaz yığınları göğe doğru büyüyor. "İşte biz bu fırtınaya ilerleme diyoruz."[7] Daha yakından bakılırsa, varış umudunun kaçış itkisi olduğu ortaya çıkar. Modernliğin doğrusal zamanında sabit olan tek şey kalkış noktasıdır: Memnuniyetsiz varoluşu tarihsel bir zaman hattına sokan şeyse, bu noktanın durdurulamaz biçimde hareket etmesidir. Bu hatta yol gösterici bir ok koyan şey, yeni saadet beklentileri değil, geçmiş korkuların kesinliğidir; yarının mutlulukları değil, dünün acılarıdır. Bugün mü? Bugün, daha güneş batmadan geçmiş oluyor. Modernliğin doğrusal zamanı, yaşamını sürdüremeyen geçmiş ile var olamayan gelecek arasında gerilidir. Burada ortaya yer yoktur. Zaman aktıkça, sefalet denizine yayılır, böylece ok da hareketine devam eder.

İmkânsız bir ödev belirlemek, geleceğe değer katmak değil, bugünü değersizleştirmektir. Olması gerektiği gibi olmamak, bugünün telafi edilemez ilk günahıdır. Bugün, daima ister ve bu, kendisini çirkin, nefret edilesi ve katlanılmaz kılar. Bugün, *demodedir*. Bugün daha var olmadan demode olur. İmrenilen gelecek, bugün olduğu anda heba edilmiş geçmişin zehirli atığı ile zehirlenir. Bugünün keyfi sadece *kaçıp giden* bir an sürer: Bunun ötesinde (bu öte başlangıç noktasında başlar) keyif, bir nebze de olsa ölüsever bir nitelik kazanır; başarı günaha, hareketsizlik de ölüme dönüşür.

Kitabın başındaki iki alıntıda Dilthey ve Derrida da aynı şeyden

* Brown hareketi, bazı niceliklerin sürekli olarak küçük ve rasgele dalgalanmalar gösterdiği fiziksel olayların ortak adıdır. Eğer belirli bir ortamda Brown hareketi yapan parçacıklar bulunuyorsa ve bunların rasgele salınımlarının belirlenmiş bir yönü yoksa, bu parçacıklar bir süre sonra ortam içinde eşit olarak dağılma eğilimi gösterir. Bu harekete, ilk gözlemleyen İskoçyalı botanikçi Robert Brown'ın (1773-1858) adı verilmiştir. (ç.n.)

7. Walter Benjamin, *Illuminations*, çev., Harry Zahn (New York: Fontana, 1979), s. 260.

bahsediyorlar: Tam netlik tarihin sonu demektir. Dilthey, henüz genç ve cesur bir modernliğin içinden konuşuyor: Tarih son bulacak ve biz ona, onu evrenselleştirerek el koyacağız. Derrida ise dönüp, yıkılan umutlara bakıyor. Tarihin, dolayısıyla da müphemlik durumunun sona ermeyeceğini biliyor.

Modernliğin huzursuzluğa eşit olmasının başka bir nedeni daha var: Bu huzursuzluk Sisyphus'inkine* benzer. Bugünün rahatsızlığı ile savaşmak, tarihsel ilerleme gibi görünür.

Kaosa karşı savaş, düzen için verilen pek çok yerel muharebeden oluşur. Bu muharebeler gerilla birimlerince yürütülür. Modern tarihin çoğu döneminde bu muharebeleri koordine edecek merkezler yoktu; tabii komutanlar da, fethedilecek evrenin büyüklüğünü haritalayamıyor ve yerel katliamları bir toprak fethine dönüştüremiyorlardı. Yalnızca, savaş ruhunu canlı tutmak amacıyla teşvik edici konuşmalar yapan hareketli propaganda çeteleri vardı. "Hem kamu yöneticileri hem de bilim adamları (tabii ticaret dünyası da) insani amaçların belli bir maksatla biçimlendirildiğini düşünüyorlar..."[8] Ancak bugün bile kıyamet kadar yönetici ve bilim adamı var; ve tabii bir o kadar da amaç. Bütün yöneticiler ve bilim adamları kıskanç bir biçimde kendi av alanlarını ve amaç belirleme haklarını savunuyorlar. Av alanları, bunların zorba ve/veya entelektüel güçlerinin büyüklüğüne göre ve amaçlar da kendi alanlarının ölçülerine göre biçimlendirildiği için, bu bilim adamı ve yöneticiler muharebelerden zaferle çıkıyorlar. Amaçlara ulaşılıyor, kaos defediliyor ve içeride düzen sağlanıyor.

Modernlik, en önemli başarısı olarak, dünyanın *parçalanması* ile övünüyor. Parçalanma, modernliğin gücünün ana kaynağıdır. Birçok sorunla lime lime olmuş dünya, yönetilebilen bir dünyadır. Daha doğrusu, sorunlar yönetilebilir olduğu için, dünyanın yönetilebilirliği sorunu asla gündeme gelmeyebilir ya da en azından bu belirsiz bir tarihe ertelenebilir. Güçlerin parçalanmasının doğurdu-

---

* Mitolojiye göre, zulmü ve zorbalıklarıyla ünlü Korint Kralı Sisyphus, cehennemde ebedi olarak, bir kayayı bir tepenin zirvesine çıkarma işi ile cezalandırılmıştır. Kaya, zirveye varmadan her seferinde aşağıya yuvarlanmaktadır. (ç.n.)

8. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (St Albans: Paladin, 1973), s. 134.

ğu toprak özerkliğiyle ve işlevsel özerklik, her şeyden önce çitin ötesine bakmama ve çitin ötesindekiler tarafından gözetlenmeme hakkına dayanır. Özerklik, gözlerin ne zaman açılıp ne zaman kapatılacağına karar verme hakkı; ayırma, bölme, soyma ve budama hakkıdır.

> Bilimin bütün itici gücü, ... bütünü sadece ve sadece parçalarının *toplamı* olarak açıklamak olmuştur. Geçmişte, bütünsel bir ilke bulunduğunda bunun, bir örgütleyici olarak, zaten bilinen parçalara eklenebileceği varsayılıyordu. Başka bir deyişle, bütünsel ilke, bir bürokrasiyi yöneten bir idareci gibi bir şey olacaktı.[9]

Şunu da ekleyelim, bu benzerlik, hiç de rastlantısal değildir. Bilim adamlarıyla yöneticiler, egemenliğe ve sınır çizgilerine dair kaygılarda birleşirler. Bunlar, bütünün, bağımsız ve net biçimde tanımlanmış işlev ve uzmanlık alanları olan daha fazla yönetici ve daha fazla bilim adamı demek olduğunu düşünürler, tıpkı Bayan Thatcher'in Avrupa tasavvurundaki gibi. Ürologlar ve KBB'ciler kendi klinik departmanlarının özerkliğini (dolayısıyla da, bunlara vekaleten, böbrekleri ve kulakları), tıpkı, sanayi ve istihdamdan sorumlu Beyaz Saray bürokratlarının kendi departmanlarının bağımsızlığını ve yetki alanlarına giren insan varoluşunu savunmalarındaki kıskançlıkla savunurlar.

Başka bir şekilde söylemek gerekirse, büyük düzen vizyonu, çözülebilir küçük sorunlara bölünür. Daha doğrusu, büyük düzen vizyonu –"görünmeyen el" ya da benzer bir "metafizik payanda" olarak– sorun çözme telaşından doğar. Eğer düşünülürse, uyumlu bütünlüğün, tıpkı Zümrüdüankanın küllerinden dirilmesi gibi, kendisini parçalamayı hedefleyen gayretli ve olağanüstü başarılı çabalardan doğduğu görülecektir.

Ancak parçalanma, sorun çözme işini Kral Sisyphus'un işine benzetir, ve bunu, bir düzen kurma aracı olarak yetisizleştirir. Yerelliklerin ve işlevlerin özerkliği, kararnameler ve hukuk kitaplarıyla makulleştirilmiş bir kurgudan başka bir şey değildir. Bu, bir neh-

9. John P. Briggs ve F. David Peat, *Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness* (New York: Simon & Schuster, 1984), s. 147.

rin, bir girdabın ya da bir hortumun özerkliğidir (suyun giriş ve çıkışını durdurun, ortada nehir diye bir şey kalmaz; havanın giriş ve çıkışını kesin, ortada hortum diye bir şey kalmaz). Mutlakiyet, bütün iktidarların rüyasıdır. İktidar, mutlakiyetin yokluğunda kendini asla güvende hissedemez, çırpınır durur. Parçalanan şey, güçlerdir; buna inatla direnen dünya değil. İnsanlar çok işlevli, sözcüklerse çokanlamlı olmaya devam ediyor. Ya da daha doğrusu, insanlar, işlevlerin parçalanmasından dolayı çokişlevli ve sözcükler de anlamların parçalanmasından dolayı çokanlamlı hale geliyor. Saydamlık mücadelesinin öteki ucunda matlık ortaya çıkıyor. Berraklık için verilen mücadeleden karmaşa doğuyor. Birçok parçalanmış belirlenimin buluştuğu, çarpıştığı ve iç içe geçtiği yerde olumsallık keşfediliyor.

Parçalanma daha güvenli hale geldikçe, bundan doğan kaos daha düzensiz ve daha az denetlenebilir oluyor. Mutlakiyet, kaynakların eldeki göreve yoğunlaşmasına izin veriyor (bu göreve sıkıca sarılacak güçlü bir el var), dolayısıyla da görevi yapılabilir, sorunu da çözülür kılıyor. Sorun çözme, iktidarın becerikliliğinin bir fonksiyonu olduğu için, çözülebilen ve çözülmüş olan sorunların ölçeği, mutlakiyetin faaliyet alanıyla birlikte büyüyor. Sorunlar büyüyor. Ve tabii bunların sonuçları da. Bir özerklik daha az göreli oldukça, öteki daha fazla göreli hale geliyor. Başlangıçtaki sorunlar ne denli kapsamlı bir biçimde çözülürse, buradan doğan sorunlar da o denli çözülemez oluyor. Bir zamanlar tarım ürünlerinin miktarını artırma gibi bir görev vardı; nitratlar sayesinde bu sorun çözüldü. Bir zamanlar su arzını düzenleme gibi bir görev vardı; bu da barajlar sayesinde çözüldü. Daha sonra, emilemeyen nitrat sızıntılarıyla zehirlenen suları arıtma gibi bir görev ortaya çıktı; özel olarak kurulan atıkları işleme fabrikalarındaki fosfat uygulamaları sayesinde bu da çözüldü. Sonra, fosfat bileşenleri bakımından zengin rezervlerde filizlenen zehirli su yosunlarını yok etme görevi çıktı...

Bütün düzen itkileri gibi amaca dayanan düzen itkisi de enerjisini, müphemliğe duyduğu nefretten alır. Ancak modern, parçalanmış düzen itkilerinin nihai ürünü, daha fazla müphemlik olmuştur. Bugün yerel düzen yöneticilerinin karşısına çıkan sorunların çoğu,

sorun çözme faaliyetlerinin ürünüdür. Toplumsal-entelektüel düzen teorisyen ve pratisyenlerinin başını ağrıtan müphemliklerin çoğu, özerkliğin kendine has göreliğini bastırma ya da yok sayma çabalarının sonucudur. Sorun çözme yeni sorunlar üretir; düzenleme faaliyeti, yepyeni kaos alanları yaratır. İlerleme, her şeyden önce, dünkü çözümlerin rafa kalkmasını içerir.

Karıştırma korkusu, bölme saplantısını yansıtır. Bir şeyler yapıp etmenin modern metotlarının mümkün kıldığı yerel, uzmanlaşmış mükemmelliğin yegâne –ama olağanüstü sağlam– temeli, bölme pratikleridir. Hem modern aklın hem de modern pratiğin merkezi çatısı, muhalefettir, daha doğrusu ikiliktir. İlerlemeyi sağlayan çatallaşmanın ağaçsı imgelerini üreten entelektüel görüşler, yönetsel pratikler olan ayırma ve bölmeyi yansıtır ve besler: Art arda gelen her çatallaşmayla birlikte, ana gövdenin filizleri arasındaki mesafe, aralarındaki yalıtılmışlığı telafi edecek yatay bağlantılar olmaksızın büyür.

İkilik, iktidarın uygulamalarından biridir; aynı zamanda onun tebdili kıyafetidir. Bölecek güç olmadan hiçbir ikilik gerçekleşemese de, bu, bir simetri yanılsaması yaratır. Sonuçların sahte simetrisi, bunun sebebi olan gücün asimetrik büyüklüğünü gizler. İkilik, her iki tarafı eşit ve denk şeylermiş gibi temsil eder. Yine de, tam da ikiliğin varlığı, farklılaştıran bir gücün mevcudiyetine şahitlik eder. Farklılığı yaratan şey, güç destekli farklılaşmadır. Muhalefet birimlerinin kendilerinin değil, sadece bu birimler arasındaki farkın anlamlı olduğu söylenir. Dolayısıyla da, öyle görünüyor ki, anlamlılık, fark yaratma –bölme ve ayrı tutma– yetisine sahip gücün pratiklerinden doğar.

Toplumsal düzen vizyonu ve pratiği için yaşamsal olan ikiliklerde, farklılaştırıcı güç, kural olarak, muhalefet üyelerinden birinin arkasına saklanır. İkinci üye, birincinin *öteki*sinden, birincinin karşıt (itibarsız, bastırılmış, sürgün edilmiş) tarafından ve bunun yaratımından başka bir şey değildir. Nitekim, anormallik normun, sapkınlık yasaya itaatin, hastalık sağlığın, barbarlık uygarlığın, hayvan

insanın, kadın erkeğin, yabancı yerlinin, düşman dostun, "onlar" "biz"in, delilik aklın, ecnebi vatandaşın, sıradan adam uzmanın ötekisidir. Bunlar birbirlerine bağımlıdır; fakat bağımlılık simetrik değildir. İkinci taraf, tasarlanmış, zoraki tecrit edilmişliğinden dolayı birinciye bağımlıdır. Birinci ise, kendini doğrulamak için, ikinciye bağımlıdır.

Geometri, modern aklın arketipidir. Kafes, bunun başlıca mecazıdır (nitekim, modernliğin görsel sanatçıları içinde *temsil gücü* en yüksek olan Mondrian'dır). Taksonomi, sınıflandırma, envanter çıkarma, kataloglama ve istatistik, modern pratiğin temel stratejileridir. Modern anlamda ustalık, bölme, sınıflandırma ve tahsis etme gücüdür (düşüncede, pratikte, düşünce pratiğinde ve pratiğin düşüncesinde). Paradoksal olarak, tam da bu yüzden müphemlik, modernliğin ana ıstırap kaynağı ve modern endişelerin en kaygı vericisidir. Geometri, dünya geometrik olsaydı nasıl olduğunu gösterir. Ancak dünya geometrik değil ve geometriden esinlenen kafeslere sıkıştırılamaz.

Bundan dolayı, atık madde üretimi (sonuç olarak da atıktan kurtulma kaygısı), sınıflandırma ve düzen tasarlama kadar moderndir. Yabani otlar bahçeciliğin, yoksul sokaklar kent planlamasının, muhalefet ideolojik birliğin, sapkınlık ortodoksinin, yabancılık ulus-devlet inşasının atık maddesidir. Bunlar atık maddedir; çünkü sınıflandırılmayı reddeder, kafesi kırarlar. Bunlar, birbirine karışmaması gereken kategorilerin yasaklı karışımıdır. Ölüm fermanlarını, sınıflandırılmaya direnerek alırlar. Sınırlar hiç konulmamış olsaydı, onları ihlal etmiş olmayacaklardı; fakat bu, modern mahkemenin geçerli saydığı bir savunma değildir. Mahkeme, zaten konulan sınırların nizamını korumak için vardır.

Eğer modernlik düzen üretimiyle ilgiliyse, o zaman müphemlik, *modernliğin atık maddesidir*. Hem düzen hem müphemlik, aynı şekilde modern pratiğin ürünleridir; bunların ikisinin de, modern pratiği –süregiden ihtiyatlı pratiği– sürdürmekten başka çareleri yoktur. İkisi de varlığın modern olumsallığında ve temelsizliğinde birleşirler. Müphemlik, herhalde modern dönemin en hakiki endişe ve kaygı kaynağıdır. Çünkü, yenilen ve köleleştirilen öteki düşmanla-

rın aksine, müphemlik, modern güçlerin her başarısı ile birlikte daha da güçlenir. Düzenleme faaliyetinin müphemlik olarak yorumladığı şey aslında kendi başarısızlığıdır.

Buradaki denemelerde, ilk önce, müphemliğe karşı verilen modern mücadelenin değişik yönleri üzerinde durulacaktır; ki bu mücadele, yolculuğunun akışında ve iç mantığının gücüyle, yok etmeye çalıştığı fenomenin ana kaynağına dönüşür. Daha sonra da, modernliğin farklılıkla yavaş yavaş barışması izlenerek, müphemlikle barışık yaşamanın nasıl bir şey olabileceği tartışılacaktır.

Kitap, kaos ve denetimsizlik ile tanımlanan, dolayısıyla da korkutan ve ölüm emri çıkarılan müphemliğe karşı verilen modern savaş sahnesinin taslağının çıkarılması ile başlıyor. Birinci Bölüm, eksik belirlenimi/müphemliği/olumsallığı tehdit olarak alan ve bunların yok edilmesini, toplumsal düzenin ana *foci imaginarii*'si yapan *modern proje*nin unsurlarını –felsefi aklın yasama, devletin bahçecilik ve uygulamalı bilimlerin düzenleme özlemlerini– inceliyor.

İkinci ve Üçüncü Bölümler, müphemliğiyle ünlü *yabancı* kategorisinin üreticileri olarak "düzen inşası"nın (sınıflandırma ve bölme) mantıksal ve pratik yönlerini ele alıyor. Müphem kategorisini yok etme çabalarının neden daha fazla müphemlik yarattığı ve sonuçta üretimi baltalayıcı olduğu sorusu soruluyor ve yanıtlanıyor. Ayrıca, müphemlik pozisyonuna yerleştirilenlerin tepkileri inceleniyor ve değerlendiriliyor. Neden düşünülebilen stratejilerden hiçbirinin başarı şansının olmadığı ve yabancıların neden kendi müphem pozisyonlarını, bütün pragmatik ve felsefi sonuçlarıyla birlikte benimsemekten başka gerçekçi bir projelerinin olmadığı soruları soruluyor ve yanıtlanıyor.

Dördüncü ve Beşinci Bölümlerde, müphemliğe karşı yürütülen modern savaş ve bu savaşın beklenmedik, ancak kaçınılmaz kültürel yansımaları hakkında bir örnekolay incelemesi sunuluyor. Dördüncü Bölümde, Avrupa ve özellikle de Alman Yahudilerine uygulanan asimilasyon baskıları ile asimilasyon önerisinin iç tuzakları ve buna maruz kalanların rasyonel, fakat acı tepkileri üzerinde du-

ruluyor. Beşinci Bölümde –müphemliği yok etmeyi aklına koyan, fakat hep daha fazla müphemlik üreten– asimilasyon projesinin bazı (ve daha sonra ortaya çıktığı gibi, en önemli) kültürel sonuçları izleniyor: Özellikle de, eksik belirlenim/müphemlik/olumsallığın, *daimi bir insanlık durumu* olarak, hatta insanlık durumunun en önemli özelliği olarak keşfi. Kafka, Simmel, Freud ve Derrida'nın (ve Shestov ya da Jabès gibi daha az bilinen fakat önemli bazı düşünürlerin) düşünceleri bu bağlamda bir kez daha ele alınıyor. Daha sonra onarılamayacak derecede müphem toplumsal düzenekten, kritik modern bilincin kendini kuruşuna ve nihayet "postmodern kültür" denen fenomene uzanan yol inceleniyor.

Altıncı Bölümde müphemliğin bugünkü durumu, müphemliğin *özelleştirilmesi* inceleniyor. Modern devletin, bahçecilik özlemlerinden vazgeçmesi ve felsefi aklın da yasama değil de yorumlama işini seçmesiyle birlikte ortaya uzmanlık ağı çıkıyor. Tüketici piyasası ile el ele veren bu uzmanlık ağı, artık bireylerin, kendilerini kurma çabaları bağlamında, müphemlik sorunu ile tek başlarına mücadele etmek zorunda kaldıkları bir düzenek haline geldi. Bu bölümde, bu düzeneğin kültürel ve etik sonuçları izleniyor. Müphemliğe karşı yürütülen büyük modern savaşın tarihsel yenilgisinden sonuçlar çıkarmaya çalışan Yedinci Bölümde, özellikle, *kabul edilen* olumsallık koşulları altında, "temeller olmadan" yaşamanın pratik sonuçları ele alınıyor. Agnes Heller'in fikirleri takip edilerek, alınyazısı olarak olumsallığın bilinçle benimsenen bir kadere dönüştürülme şansı ve kabile mücadeleleri ya da insani dayanışma doğuran postmodern durumla ilgili beklentiler irdeleniyor. Buradaki niyet, olumsallığını sağır sultanın duyduğu bir düzenekte kuşkulu bir şey olan, geleceğe yönelik toplumsal tahminler yapmak değil; postmodern çağın siyasal ve ahlâki sorunsallarının tartışılması için bir gündem belirlemektir.

Kitabı okuyan herkes şunu kesinlikle fark edecektir: Kitabın ana sorunsalı, ilk olarak Adorno ve Horkheimer'in, Aydınlanma (ve bu yolla da, modern uygarlık) eleştirilerinde ortaya koydukları önermelerden beslenmektedir. Şu sözleri yüksek sesle ve açıkça ilk olarak bu insanlar dile getirdiler: "Aydınlanma, radikalleşmiş efsa-

nevi bir korkudur... Hiçbir şey bunun dışında kalamazdı çünkü korkunun asıl kaynağı, bu dışlanmışlık düşüncesinin ta kendisiydi." Modern insanın "Doğadan öğrenmek istediği şey, doğaya ve öteki insanlara tamamen hâkim olmak için doğayı nasıl kullanması gerektiğidir. Tek amaç budur. Aydınlanma, kendisine rağmen, kendi özbilincinin bütün izlerini acımasızca yok etti. Mitleri dağıtacak tek güçlü düşünce biçimi bile, nihai anlamda özyıkıcıdır."[10] Bu kitap, "Aydınlanma'nın diyalektiği" iskeletini tarihsel ve sosyolojik bir ete büründürmeye çalışıyor. Ancak aynı zamanda Adorno ve Horkheimer'in önermelerinin ötesine gidiyor. Bu bağlamda kitap, Aydınlanma'nın, herşeye rağmen, "kendi özbilincinin bütün izlerini yok etme" çabalarında fena halde çuvalladığını (ki tam da Adorno ve Horkheimer'in çalışması bu çuvallamanın birçok açık kanıtından sadece biridir) ve mit bozucu düşünce biçiminin (ki Aydınlanma, bunu marjinalleştirmek yerine beslemekten başka bir şey yapamadı), modern projenin kör küstahlığı, zorbalığı ve yasama rüyalarının yıkıcılığıyla karşılaştırıldığında o kadar da özyıkıcı olmadığını öne sürüyor.

10. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, New York: Herder & Herder 1972, s. 16, 4.

I

Müphemlik skandalı

> Bacon'un bilimsel teknoloji yoluyla doğaya hâkimiyet idealine eşlik eden felâket tehlikesi, bu idealin icrasındaki kusurlardan çok, başarısının büyüklüğünden kaynaklanıyor.
>
> Hans Jonas

Elimizdeki Holocaust yorumlarını incelerken (öteki modern soykırımlarda olduğu gibi),[1] şu gerçek karşısında çarpılmıştım: Duru-

1. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989). Modern katliam eğilimleriyle yüzleşemeyiş, Nazi Almanya'sının aksine, herhangi bir savaşta yenilmemiş ve dolayısıyla da muzaffer tarafın, düşmanın suçlu doğasını ispatlama kararlılığına maruz kalmamış devletlerin katliam eylemleri sözkonusu olduğunda daha çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Beyaz Rusya'nın Kuropaty kenti yakınlarındaki toplu mezarların keşfinden ve ölüm emri çıkarılan bütün toplumsal grupların toplu kıyımının izlerinin kamu bilgisine sunulmasından yaklaşık üç yıl sonra, Beyaz Rusya'nın önde gelen romancılarından biri olan Vasil Bykov, aslında çok önceleri yanıtlanması gereken soruları yeniden sorma zorunluluğunu hissediyordu: "Minsk yakınlarındaki metruk arazide yapılan

mun titizce incelenmesinden ortaya çıkacak teorik sonuçlar sonuna dek nadiren izleniyor ve bunların, direniş olmadan kabul edilmesine ender rastlanıyor. Yani bu sonuçların, uygarlığımızın özbilincine dayattığı revizyon çok keskin ve kapsamlı görünüyor.

Holocaust olayından çıkarılabilecek dersleri almaya karşı direnişin kendisini gösterdiği yerlerin başında, Holocaust'u *tarihte sadece bir kez yaşanan bir olay olarak marjinalleştirme* ya da *egzotikleştirme* gibi çok yönlü çabalar geliyor. Bu çabalar içinde en yaygını, Holocaust'un, bir *Yahudi* meselesi olarak, Yahudi düşmanlığının antikiteye uzanan uzun tarihinin zirvesi olarak ve en iyi ihtimalle de, bu düşmanlığın modern biçiminin bir sonucu olan Yahudi karşıtlığının ırkçı bir versiyonu olarak yorumlanmasıdır. Bu yorum, kılı kırk yararak planlanan ve yürütülen Holocaust adlı operasyonla, modern öncesi Yahudi düşmanlığının en şiddetli patlamaları arasında temel bir süreksizlik olduğunu gözardı ediyor. Aynı şekilde şu gerçeği de gizliyor: Burada Yahudi karşıtlığının tarihinden çıkarılacak (tabii eğer çıkarılabilirse) tek şey –Hannah Arendt'in çok önceleri işaret ettiği gibi– kurbanların seçimidir; yoksa suçun doğası değil. Gerçekten de bu yorum, suçun doğasıyla ilgili yaşamsal sorunları, Yahudilerin kendilerine has özellikleri ya da onların Yahudi olmayanlarla ilişkileri sorununa indirgiyor.

"Egzotikleştirme" bir başka strateji yoluyla daha gerçekleştiriliyor: Holocaust'u bir *Alman* meselesi olarak yorumlama çabası. Bazı yorumlar Holocaust'u bazı başka ulusların meselesi olarak da görebiliyorlar, ancak bu yorumlar sanki bu uzak ve yabancı ulusların gizli ve doğuştan gelen katliam eğilimleri Alman efendiler tarafından serbest bırakılmış gibi bir izlenim yaratıyor. Yarım kalmış

iç parçalayıcı keşiflerin halka duyurulmasından sonra, Cumhuriyetin bütün bölge merkezlerinde ve birçok küçük kentinde ortaya çıkarılan benzer toplu mezarlar hakkında basında düzinelerce haber yayınlandı. Bu mezarlarda kimler yatıyor, bütün bu yıllarda öldürülen bu insanlar kim ve –en önemlisi de– katiller kim? Bu soruların yanıtlarını henüz bilmiyoruz ve bu durumda insanda şu izlenim uyanıyor: Bu bilinmeyenlerin gün yüzüne çıkmasıyla hiç de ilgilenmeyen güç odakları var." Yakınlarda Beyaz Rusya Yüksek Sovyet Prezidium'u, *Litaratura i Mastactva* –Kuropaty olayını ilk yayınlayan gazete– muhabirini yalanladı. (Karşılaştırın, Vasil Bykov, "Zhazhda peremen" ["Değişime Susamak"], *Pravda*, 24 Kasım 1989, s. 4)

uygarlık işinden, tökezleyerek ilerleyen liberalleştirme sürecinden, vatandaşların beynini yıkayan özellikle marazi bir ulusal felsefe akımından, yakın tarihin hüsran yaratan iniş çıkışlarından, hatta bir grup fesatçının hıyanetlerinden ve kurnazlıklarından bahsediliyor. Ne var ki, *The Times, Le Figaro* ve diğer tüm aydın fikirlerin yayıcısı saygın yayın organlarının editörlerinin, 1930'ların Almanya'sını uygar devletin, refahın, toplumsal barışın, itaatkâr ve uzlaşmacı işçi sendikalarının, yasanın ve düzenin kusursuz örneği olarak tanımlarlarken neden böyle lirik bir tarz benimsediklerinden neredeyse hiç söz edilmiyor. Gerçekten de bu editörler, zamanın Almanya'sını, hızla düşen suçluluk oranı, neredeyse tamamen ortadan kalkan sokak şiddeti (Nazilerin balayı dönemlerindeki kısa taşkınlıklarla, tabii, *Kristallnacht* olayı haricinde), endüstriyel barış, gündelik yaşamın güvenliği bağlamında, hasta Avrupa demokrasilerinin izlemesi gereken bir örnek olarak sunuyorlardı.

Hedeflenen ana strateji, suçu marjinalleştirme ve modernliği aklama ile birlikte, Holocaust'u, (belki de zayıf ya da hatalı) Alman modernleşmesi tarafından yeterince evcilleştirilmemiş ya da etkili bir şekilde bastırılmamış modern öncesi (barbar, irrasyonel) güçlerin bir defalığına patlaması olarak yorumlamaktır. Galiba bu strateji, modernliğin özsavunmasının gözde bir biçimidir: Sonuçta bu strateji, modern uygarlığı, aklın duygular karşısında kazandığı bir zafer olarak sunan nedenbilimsel miti ve bunun devamı olarak da, bu zaferin, kamusal ahlâkın tarihsel gelişiminde ilericiliği tartışma götürmeyen bir adım olduğu inancını alttan alta onaylıyor ve destekliyor. Ayrıca bu, izlenmesi kolay bir stratejidir. Bu strateji, alternatif yaşam biçimlerinin hepsini ve özellikle de modern erdemlere yöneltilen bütün eleştirileri, otomatik bir refleksle, modern öncesi, irrasyonel, barbar durumlardan kaynaklanan, dolayısıyla da ciddiye almaya değmeyen şeyler olarak, modern uygarlığın boğmaya ve yok etmeye yeminli olduğu bütün fenomenlerin temsilcisi olarak tanımlama yerleşik alışkanlığıyla uyum içindedir. Modern bilim kültürünün şiddetle desteklediği, asıl kaynağını, dünyanın modern bölgelerinin geri kalan bölgeler üzerindeki uzatmalı askeri, ekono-

mik ve siyasal tahakkümünden alan bir alışkanlıktır bu. Ernest Gellner'in, her zamanki sadeliği ve dolaysız anlatımıyla, yirmi yıl önce ifade ettiği gibi, "Eğer bir doktrin, bilim/endüstri toplumlarının ötekilerden üstün olduğunu kabul etmiyorsa, bu, sözkonusu doktrinin gerçekten dışlanması demektir."[2]

A. YASAYICI AKIL DÜŞÜ

Bütün modern çağ boyunca, felsefecilerin yasayıcı aklı, devletin maddi uygulamalarıyla uyum içinde oldu. Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal bir cihat gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarımlanan toplum, modern devletin *causa finalis*'i [nihai amaç-ç.n.] ilan edilmişti. Modern devlet bahçeci bir devletti. Benimsediği duruş bahçıvanlık duruşuydu. Nüfusun mevcut (yabani, terbiye edilmemiş) durumunu gayri meşru sayıp, var olan yeniden üretim ve özdengeleme mekanizmalarını elden çıkardı. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamete yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirdi. Aklın yüksek ve sorgulanamaz otoritesince yönetildiği varsayılan bu tasarım, günün gerçekliğini değerlendirme ölçütlerini sundu. Bu ölçütlere göre, nüfusu ikiye böldü: Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler ve yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar. Bu ölçütlere göre, (bahçıvanın tasarımınca belirlenen) faydalı bitkilerin gereksinimleri el üstünde tutuldu, yabani ot ilan edilenlerinse yok sayıldı. Bu ölçütler, bu kategorilerin her ikisini de kendi eyleminin *nesneleri* olarak aldı, her ikisinin de kendilerini belirleme haklarını reddetti.

Felsefeci, diyor Kant[3] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, "sadece, kendisini tamamen kavramlara veren bir sanatçı değil, aynı zamanda in-

2. Ernest Gellner, "The New Idealism," *Problems in the Philosophy of Science*, der., I. Lakatos ve A. Musgrave (Amsterdam: Van Nostrand, 1968), s. 405.
3. Kant alıntıları J. M. D. Meiklejohn'un çevirisindendir, *Critique of Pure Reason* (Londra: Dent, 1969).

san aklı adına yasayan bir yasa koyucudur." Felsefecinin kendisini en üst düzey sözcüsü saydığı aklın görevi "Kendisini sağlam temelli önermelerle koruyan, öte yandan temelsiz varsayım ve iddiaların tamamını, keyfi olarak değil, kendi ebedi ve değiştirilemez yasalarıyla reddeden bir yargıçlar kurulu oluşturmaktır." Felsefecinin "yasayıcı gücü" düşüncesi, "her insanın aklında vardır ve aklın nihai amaçları" (*teleologia rationis humanae*) göz önüne alındığında felsefenin ne tür bir sistematik bütünlük gerektirdiğini bize öğreten tek şey budur."

Felsefe, yasayıcı bir güçten başka bir şey olamaz. İyi felsefenin ve doğru metafiziğin görevi, "bütün insanlara dair olan bilginin sıradan anlayışı aşmasını" isteyenlere hizmet etmektir. "Akıl, bilgimizin bağlantısızlık ve coşkusallık durumunda kalmasına izin veremez; bilme yetilerimizin toplamının bir sistem oluşturmasını ister." Yalnızca kanaat ve inançlardan (*kanaat*: hem öznel hem de nesnel açıdan yetersiz yargı; *inanç*: "nesnel olarak yetersizliğiyle bilinen," fakat öznel olarak ikna edici sayılan en hain yargı türü) oluşan sıradan anlayışı gerçekten aşabilecek bir bilgi, bize sadece "felsefeciler tarafından gösterilebilir ve gösterilmelidir." Bu görevin icrasında metafizik, "insan aklının *kültür*ünü tamamlayacak"; bu aklı, doğal olarak verildiği ham ve düzensiz durumundan düzenli sistem düzeyine çıkaracaktır. Metafizik, uyumlu düşünce mükemmelliğini *işlemeye* [kültive etmeye] davet ediliyor.

> İşgal ettiği yüksek sansür kürsüsü, ona en yüksek otoriteyi ve önemi kazandırıyor. Bu kürsüyü idare etmesindeki amaç, bilime düzen, uyum ve zenginlik kazandırmak, bilimin soylu ve faydalı çabalarını mümkün olan en yüce hedefe yönlendirmektir: Yani tüm insanlığın mutluluğuna.

İnsan mutluluğuna ilişkin konularda hakemlik yapmak felsefecinin ödevi ve ayrıcalığıdır. Kant da, ta Plato ile başlayan bilgelerin yüzyıllardır süren geleneğini yinelemekten başka bir şey yapmıyor. Plato'nun *Devlet*'inde,[4] Socrates, Glaucon'a, "hakiki felsefe" diyarına vararak "gerçek varlığa" yükseldikten ("ruhun, geceye benzer

4. Plato'dan alıntılar W. H. D. Rouse'nin çevirisindendir, *Great Dialogues of Plato* (Londra: New English Library, 1956).

gündüzden hakiki gündüze geçmesinden") sonra, bu yolculuğunda onu izlemeyenlere geri dönmesini salık verir. (Ebedi hakikatler dünyasına yaptıkları yolculuktan hiç dönmeyen bilgeler, bu yolculuğa hiç çıkmayan sıradan insanlar kadar yanlış yoldadır. Dahası, bunları fırsatı kaçırma ve görevi ihmal suçlarını da işlemiş olurlar.) O zaman "orada yaşayanlardan bin kat daha iyi görecektir" ve bu avantaj, ona, yargılama ve hakikate itaate zorlama hak ve ödevi verecektir. Felsefecinin görevi ilan edilmelidir: "Öteki insanları gözetleme ve koruma."

> O halde biz kurucuların görevi... en iyileri, en büyük dediğimiz bilgiyi almaya, hem iyiyi görmeye hem de bu yokuşu tırmanmaya zorlamaktır. Yokuşu çıkıp doğruyu gördükleri zaman ise şimdi izin verdiğimiz şeyleri yapmalarına asla izin vermemeliyiz.

"Hakikat, herhalde çok az insan tarafından keşfedilecekti" diyordu Descartes[5] *Aklın İdaresi Hakkında Kurallar*'ın üçüncü kuralında. İşte azınlığı çoğunluktan ayıran –ve onları kalabalıklardan üstün kılan– şey tam da, hakikati bilme; bunu da sıradan deneyimlerin rüzgârlarından etkilenmeyen, kısır ve tarafgir çıkarların ayartmalarına karşı bağışıklığa sahip olan bir kesinlikle bilme özellikleridir. Aklın yasalarını koymak ve yürütmek, bu azınlığın, hakikati bilenlerin, felsefecilerin *sırtındaki yüktür*. Bu insanlar, çoğunluğun mutluluğunun tek çaresi olan bu görevi icra etmeye davet edilirler. Bu görev, bunların bazen müşfik ve mülayim bir öğretmen gibi, bazen de çetin ve yılmaz bir gardiyan gibi davranmalarını gerektirecektir. Felsefeciler hangi eyleme mecbur kalırlarsa kalsınlar bunların hep-

5. Descartes'ten alıntılar Margaret D. Wilson baskısındandır, *The Essential Descartes* (Londra: New English Library, 1969). Spinoza'nın "Anlayışın Düzeltilmesi Üzerine"si Andrew Boyle'nin çevirisindendir, *Ethics* (Dent, 1986). Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1987) adlı çalışmasında şunu gözlemliyor: Erken modern dönem "aklı tanrılaştıran bir çağ"dı; felsefeciler "insanın Tanrı gibi" olduğuna inanıyorlardı. Galileo, insan bilgisinin, yayılma alanı olarak (henüz) ihmal edilebilecek kadar küçük olsa da *yoğunluk olarak* Tanrınınkine eşit olduğunu söylüyordu. Craig, insanın nesnel kesinliğe kabiliyeti olduğu inancı ile dış belirleyicilerden tamamen kurtulabileceği inancı arasındaki çok önemli bağlantıya vurgu yapıyor: Bilişsel ve pratik efendilik düşleri el ele gidiyor ve birbirlerine meşruiyet sağlıyor; bunlar birbirinden ayrılamaz (s. 13-37).

sinde bir unsur sabit kalacaktır (başka çaresi yoktur): Felsefecinin, hakikat ile yalanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırmadaki itiraz edilemez ayrıcalıklı konumu, dolayısıyla da, yargılama lisansı ve yargıya itaate zorlama yetkisi. Bu görevin doğası hakkında Kant'ın küçük bir kuşkusu vardı, kuşkusunu açıklamak için de iktidarın lügatından bolca metafor kullanıyordu. Metafizik, "iktidarı," dogmacıların "idaresi altında" despotizme dönebilecek bir "kraliçe"ydi; ancak, "yerleşik yaşam biçiminden nefret eden," dolayısıyla da "zaman zaman sivil toplumlar biçiminde örgütlenen insanlara" saldıran "göçebe kabilelerin" denetimi için kraliçe yine de vazgeçilmezdi. Metafizikten beklenen asıl hizmet, aklın eleştirisiydi:

> Bu eleştirinin bize sağladığı avantajı inkâr etmek, polis sisteminin faydasız olduğunu söylemek kadar saçma olacaktır. Çünkü bunun temel görevi, her vatandaş kendi işini barış ve güvenlik içinde yapsın diye, vatandaşlar arasındaki şiddeti önlemektir.

İktidar retoriğinden alınan bu tür benzetmeler, *protreptics*'in [giriş bölümü-ç.n.] sıradan bir parçası gibi görülüp küçümsenebilir; felsefi denemelerde hep rastlanan bu tür övücü girişlerin amacı, konuyu okuyuculara, özellikle de güçlü ve yetenekli okuyuculara sevdirmektir. Ne var ki, *yasayıcı* akıl konusu zaten özel bir okur türüne hitaben yazılıyordu, dolayısıyla da dikkat ve ilgi çekmek için kurgulanan dil, böyle bir okuyucu için aşina bir dildi, zaten okuyucunun ilgileriyle de örtüşüyordu. Bu okuyucu, her şeyden önce, o zamanki iktidardı; kendisine aydınlanma, yani yapmayı kafasına koyduğu şeyi daha etkin bir biçimde yapmasını sağlayacak bir araç önerilen despottu. Dünyevi idareciler gibi felsefe de kendisini "temele bir darbe indirmeye" hazırlıyordu. Bu tür felsefenin yaralamaya ve üstünlük kurmaya özellikle uygun olduğu düşmanlar, "evrensel olarak yaralı olan" Materyalizm, Kadercilik, Ateizm, Özgür Düşünce, Fanatiklik ve Hurafenin "dogmatik okulları"dır. Bu durumda, bu düşmanların hem dünyevi hem de entelektüel düzeni aynı anda tehdit ettiğinin, bunların yok edilmesinin hem iktidarların hem de eleştirel felsefenin çıkarına olacağının, dolayısıyla da kral-

lık yasayıcılarının görevinin yasayıcı aklın amacıyla örtüştüğünün gösterilmesi gerekiyordu.

> Yönetimler, bilginlerin işlerine karışmayı doğru buluyorsa, örümcek ağlarının yırtılmasını halka bir felaket olarak sunan, halkın önem vermediği, dolayısıyla da eksikliğini hissetmeyeceği okulların gülünç despotizmini desteklemektense, aklın emeğini sağlam bir temele oturtacak tek araç olan böyle bir eleştiriyi desteklemek, hem bilimin hem de toplumun çıkarlarına sağduyulu bir yaklaşımla daha tutarlı olacaktır.

Ancak, Kant'ın bu metaforları kullanmasında, krallığın desteğini almak için uygun bir zemin oluşturma derdinden başka şeyler de vardı. Eleştirel felsefenin yasama özlemleriyle yeni doğan modern devletin tasarım niyetleri arasında hakiki bir yakınlık vardı; tıpkı modern devletin kendi üstün ve tartışmasız egemenliğini kurmak için kökünden sökmek zorunda olduğu geleneksel dargörüşlülüklerin keşmekeşiyle, evrensel ve ebedi aklın (dolayısıyla da, *tek* ve tartışmasız aklın: "Onu açıklama ve *didaktik olarak* uygulama görevi dışında gelecek nesillere hiçbir şey kalmayacak") sesinin duyulabilmesi ve "*mutlak kesinliği*"nin algılanabilmesi için susturulması gereken "dogmacı okullar"ın kakofonisi arasındaki hakiki simetri gibi. Modern yöneticilerle modern felsefeciler, her şeyden önce *yasayıcı*ydı; onlar, kaosu tespit ettiler, onu evcilleştirmeye, yerine düzeni yerleştirmeye çalıştılar. Yerleştirmek istedikleri düzenler, tanımları gereği, yapaydı; bu yüzden de bunların, aklın sadece kendilerini onayladığını iddia eden, aynı şekilde muhaliflerinin tamamını gayri meşru sayan yasalarla uyumlu tasarımlara dayanmaları gerekiyordu. Modern yöneticilerin ve modern felsefecilerin tasarlama tutkuları tam birbirleri için yaratılmıştı; bunlar, iyi günde ve kötü günde, aşkta ve savaşta hep birbirleriyle olmaya mahkûmlardı. Birbirlerini tamamlayan değil de birbirlerine benzeyen eşlerin yaptığı bütün evliliklerde olduğu gibi, bu evlilik de, hem karşılıklı yaşanan yoğun zevklere hem de çetin çatışmaların ıstıraplarına gebeydi.

Tasarım ürünü yapay bir düzene üstünlük kazandırmak ve bunu korumak, iki uçlu bir ödevdir. Bunun için, mevcut alanın birlik ve

bütünlük içinde olan sınırlarının aynı zamanda güvende olması gerekir. Bu görevin iki ucu da bir amaç üzerinde birleşir: "İçeri"yi "dışarı"dan ayırmak. İçeride kalan her şey, tasarımın bütünü içinde anlamlı olmak zorundadır; içeride kalan hiçbir şey, ("her rasyonel varlık için geçerli olan") düzenin istisnasız kuralları *karşısında* özerkliğe sahip değildir. "Çünkü saf spekülatif akıl, hiçbir şeyin yalıtılmış ya da bağımsız olmadığı, fakat her bir parçanın bütünün geri kalanı için yaşamsal olduğu organik bir yapıdır. Dolayısıyla da, eksiklik ya da yanlışlık biçimindeki en küçük bir kusur hemen kendisini gösterecektir," tıpkı devletin siyasal aklı bağlamında olduğu gibi. Düzen, hem entelektüel hem de siyasal alana yayılmalı, hem dışarıya kapalı hem de kapsayıcı olmalıdır. Böylece iki uçlu ödev tek bir ödev haline gelir: "Organik yapı"nın sınırlarını kesin ve net kılmak. Yani, "ortayı dışlamak," ikircimli olan, tam sınırda duran, dolayısıyla da *içeri* ile *dışarı* arasındaki yaşamsal ayrımı bozan her şeyi bastırmak ya da yok etmek. Düzen inşa etmek ve korumak, dostluklar kurmak ve düşmanlarla savaşmak demektir. Ancak her şeyden önce de, *müphemliği* tasfiye etmek demektir.

Müphemliğin tasfiyesinin siyasal alandaki anlamı, yabancıları ayırmak ve defetmek, yerel güçlerin bazılarını meşru bazılarını gayri meşru saymak ve "yasadaki boşluklar"ı doldurmaktır. Bunun entelektüel alandaki birincil anlamı ise, felsefi olarak denetlenmeyen ya da denetlenemeyen bilgi temellerinin tamamını gayri meşru ilan etmektir. Bu, her şeyden önce, "sağduyu"nun yerilmesi ve geçersiz kılınmasıdır; bu sağduyu ister "salt inanç," ister "önyargı," ister "hurafe," ister "cehalet"in tezahürleri olsun. Kant, hayatta kalmaya çalışan dogmacı metafiziğe öldürücü darbeyi şu sözleriyle vuruyordu: "Bu sözde kraliçenin kendisine kaynak olarak gösterebileceği en iyi şey, insanların ortak deneyimleridir." Kant'a göre felsefenin göreviyse, tam tersine, "Kimi açıklamalarla hangi sevgili hülyalar ve değerli umutlar yıkılırsa yıkılsın, kaynağını yanlış kavramlardan alan yanılsamaları yıkmaktır." Böyle bir felsefede "*kanaat*e hiç yer yoktur." Aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen yargılar, *zorunlu* ve "kesin ve mutlak evrenselliği" olan yargılardır. Yani bunlar, rakip kabul etmeyen ve dışarıda, kabul görecek bir

otorite iddia edebilecek herhangi bir şey bırakmayan yargılardır. Spinoza'ya göre, bilgi olmayı hak eden tek bilgi, kesin, mutlak ve *sub speciae aeternitatis* [ebedi türler altında-ç.n.] bilgidir. Spinoza, düşünceleri ("orta"sı olmayacak şekilde), kesin hatlarla iki kategoriye ayırır: Bilgiye giden düşünceler ve yanlış düşünceler. Bu ikincisine hiçbir değer atfetmez ve salt olumsuzluğa –bilgisizliğe– indirger. ("Yanlış ya da kurgusal düşünceler... kendilerine yanlış ya da kurgusal dedirtecek hiçbir olumluluk taşımıyorlar; sadece bilginin yokluğundan dolayı bunlara bu ad veriliyor.") Kant'a göre spekülatif felsefeci, "Halkın bilgisine sahip olmadan, halka faydalı olan bir bilimin tek mudisidir" (bu faydaların geçerliliği, halkın bunların farkında olmalarına bağlı değildir; burada önemli olan şey felsefecinin garanti vermesidir). Kant şöyle der: "Saf aklın yargılarında kanaate yer yoktur... Çünkü bir yargının öznel temelleri, örneğin üretilen inançlar, spekülatif incelemelerde kabul göremezler." Descartes da bunu hemen onaylar: "Bilgisini sıradan bilginin üstüne çıkarmayı hedefleyen bir kişi, kuşkularını, sıradan insanların icat ettiği konuşma biçimlerinden almaktan utanmalıdır" (*İkinci Meditasyon*). Felsefecilerin sistematik olarak kullandıkları sezgi ve çıkarsama "Bilgiye giden en kesin yollardır ve kişi başka yolları kabul etmemelidir. Diğer bütün yollar, tehlikeli ve hataya açık yollardır, reddedilmelidir... Biz, emin olmadığımız bütün bilgileri reddediyor, yalnızca tamamen bilinen ve kuşku götürmez şeylere inanmayı kural belliyoruz" (*Aklın İdaresi Hakkında Kurallar*).

Bunlar, ana hatlarıyla, Richard Rorty'nin *temel felsefe* dediği modelin ana özellikleridir;[6] Kant, Descartes ve Locke'u bu modeli

---

6. "Felsefe, kültürün geri kalanının temeli olabilir; çünkü kültür, bilgi iddialarından oluşan bir kümedir ve felsefe bu iddialara hakemlik yapar... Kültürün geri kalan kısmının iddialarını onaylayan ya da reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe kavramını XVIII. yüzyıla ve özellikle de Kant'a borçluyuz. Kant'ın bu nosyonu, Locke'un zihinsel süreçler nosyonu ile Descartes'ın zihinsel öz nosyonuna genel onay veriyor." (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, s. 3-4)

Kant'ın, görüntülerin, görüntü olmayan temellere sahip olmaları gerektiği şeklindeki düşüncesini yorumlayan Hannah Arendt'e göre, "Felsefecilerin, görüntülerin arkasında bir şey bulma yolundaki 'kavramsal çabaları', daima 'salt görüntüler' için sarfedilen şiddetli sövgülerle son buluyor" (*The Life of the Mind*, Part One: "Thinking" Londra: Secker & Warburg, 1978, s. 24). Felsefeciler, "Varlık ve

sonraki iki yüz yıllık felsefe tarihine dayatmaktan sorumlu tutar. Yukarıda söylemeye çalıştığım gibi, bu temel felsefeyle yeni doğan modern Devletin *temel siyaseti* diyebileceğimiz şey arasında karşılıklı bir ilişki vardı. Bu ikisinin ilan ettikleri ihtirasları ve uyguladıkları stratejiler arasında çarpıcı bir simetri bulunuyordu; yasal ya da felsefi ilkelerin evrensellik prensibi olarak ifade edilen yasama gücünün egemenliği konusunda her iki tarafta da bir saplantı vardı.

Kant, Descartes ve Locke'u (tıpkı kendilerinden önceki Francis Bacon gibi) harekete geçiren itki, mütehakkim (*kolektif olarak* sınırlarından kurtulmuş) bir insanlık düşüydü; bu, onlara göre, insan onurunun saygı gördüğü ve korunduğu tek durumdu. Bu düşünürlerin ilan ettikleri ve sıkıca sahiplendikleri hakiki kaygıları, insanın egemenliğiydi; Aklı, yüksek yasayıcı kürsüsüne bu egemenlik adına çıkarmak istiyorlardı. Ne var ki, yasayıcı aklın stratejisiyle söz dinlemeyen gerçekliğe tasarlanmış düzen getirmeyi kafasına koyan devlet iktidarının uygulaması arasında belli bir *Wahlverwandschaft* [seçici yakınlık-ç.n.] vardı. Modern felsefenin ve genel modern bilimsel zihniyetin yasayıcı aklı, düşünürlerin bilinçli hedeflerinden bağımsız olarak, modern devletin belirlediği pratik görevlerle uyum içindeydi. Bu iki etkinlik birbirine gönderme yapıyor, birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da bu despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu.

Hakikatin salt görüntü üzerindeki teorik üstünlüğünü, yani görünen yüzeye vurmayan *temelin* üstünlüğünü" (s. 25) kanıtlamaya çalışıyorlardı. Şunu ekleyelim: Koyutlanmış "temel," tanımı gereği, sıradan, uzman olmayan ve sağduyusal bedensel izlenimlerin erişemediği bir şeydir. Dolayısıyla da bunun üstünlüğü, sembolik olarak, zihinselin fiziksel üzerindeki, "teorik pratiğin" uygulayıcılarının sadece sıradan ve manuel operasyonlarla ilgilenenler üzerindeki üstünlüğünü yansıtıyor ve bunu meşrulaştırıyor. Temellerin aranması ve görüntülerin yerilmesi, gayri felsefi, özerk hakikat iddialarına saldırının ayrılmaz bir parçasıydı. Tekrar Arendt'e kulak verirsek, "Gerçek şudur ki, kayıtlarda, çoğunluğun felsefecilere savaş açtığına ilişkin ... neredeyse hiç örnek yok. Azınlık ve çoğunluk söz konusu olduğunda eldeki bilgiler bunun tersinin doğruluğunu gösteriyor." (s. 81)

Modern çağın eşiğinde, *les philosophes*'un aydın despot idealine en çok yaklaşan kral olan ve bu filozofların planlarının hitap ettiği favori mercilerden biri olan Büyük Friedrich, yeni devletin toplum mühendisliği özlemlerini şöyle ortaya koyuyordu:

> İnsan ırkına çok az özen gösterilen bir zamanda, bu sert iklimde, ananas, muz ve öteki egzotik bitkileri yetiştirmek için bunca emek sarfedildiğini görmek canımı sıkıyor. Kim ne derse desin bir insan, yeryüzündeki bütün ananaslardan daha değerlidir. İnsan, yetiştirmemiz gereken bir bitkidir, her türlü zahmetimize ve özenimize layıktır. Çünkü insan, Vatanımızın övünç kaynağı ve şerefidir.

Büyük Friedrich, Aydınlanma'nın dersini nasıl bir şevkle özümsemek istediğini gösteriyordu sadece. Halefleriyse, en azından bir kısmı, "felsefeyi maddesel bir güce dönüştürmek" için var güçleriyle çalıştılar, dolayısıyla insanlara muz ve ananas muamelesi yaptılar. Bunun için de daha önce görülmemiş teknolojik kaynakları ve modern Devletin sunduğu yönetsel yetileri kullandılar. Bu halefler, Büyük Friedrich'in sadece uygun bir metafor olarak kullandığı bitki yetiştirme metotlarını harfiyen uygulamaya koyuldular. Daha sonra Nazilerin Tarım Bakanı olacak olan R. W. Darré 1930'da şöyle yazıyordu:

> Bir bahçedeki bitkileri kendi haline bırakan kişi bir süre sonra şaşkınlıkla görecektir ki, bahçeyi yabani otlar kaplamış, bitkilerin temel özellikleri bile değişmiş. Eğer bu bahçede bitki yetiştirmeye devam edilecekse, başka bir deyişle eğer bahçe doğal güçlerin acımasız hükmünden kurtulmak istiyorsa, o zaman bir bahçıvanın biçim verici iradesi gerekecektir. Bahçıvan, bitkilerin yetişmesi için uygun koşulları hazırlayarak, ya da zararlı etkileri uzaklaştırarak ya da her ikisini birden yaparak, bakılması gereken şeylere özenle bakar ve onları gıda, hava, ışık ve güneşten yoksun bırakan zararlı otları acımadan öldürür... Buradan şu gerçeğe ulaşıyoruz: Yetiştirme sorunu siyasal düşünce için yabana atılacak bir şey değildir, aksine bütün mülahazaların merkezinde olmalıdır... Hatta şunu diyebiliriz: Bir halkın ruhsal ve ahlâki dengeye ulaşabilmesinin tek koşulu, kültürünün tam *merkezine* iyi tasarlanmış bir yetiştirme planı konmasıdır...[7]

7. R. W. Darré, "Marriage Laws and the Principles of Breeding," *Nazi Ideology be-*

1934'te, pek çok bilimsel nişanın sahibi, dünyaca ünlü biyolog, zamanın Kaiser Wilhelm Islah Araştırma Enstitüsü müdürü Erwin Bauer ise daha net konuşuyordu:

> Her çiftçi, evcil hayvanlarının en iyilerinin üremesine izin vermeyip bunların soyunu tükettiği ve bunların yerine daha değersizlerini yetiştirmeye devam ettiği takdirde hayvanların soyunun dejenere olacağını bilir. Hayvanlar ve tarım bitkileriyle ilgili olarak hiçbir çiftçinin düşmeyeceği bu hatanın içimizde kök salmasına izin veriyoruz. Bugünkü insanlığımıza bir şükran olarak, bu aşağı insanların çoğalmamalarını sağlamalıyız. Birkaç dakikada gerçekleştirilecek basit bir operasyonla bu hatadan dönülebilir... Yeni kısırlaştırma yasalarını herkesten çok ben onaylıyorum; ancak bıkmadan usanmadan söylüyorum, bunlar sadece bir başlangıçtır.

Bilgili meslektaşı Martin Stämmler de açık konuşuyordu 1935'te:

> Yok etme ve seçme, tüm bir ırkın geliştirilmesinde odaklanılan iki kutuptur... Yok etme, aşağı soydan olanların kısırlaştırılma yoluyla biyolojik imhası, sonra da sağlıksız ve istenmeyenlerin de niceliksel ezilmesidir... Burada ... yapılan iş, halkı fazla büyüyen yabani otlardan korumaktır.[8]

Toplumun denetlenemeyen ve kendiliğinden işleyen mekanizmaları için tasarlanmış, devlet-gözetimli bir plan yaratmaya kilitlenen devletin özlemlerinin altını çizmek için, tıp metaforu çok geçmeden geleneksel bahçecilik metaforuyla güç birliğine gitti. Nitekim,

---

fore 1933, der. Barbara Miller Lane ve Leila J. Rupp (Manchester: Manchester University Press, 1978), s. 115. *L'homme régénéré*'de (Paris: Gallimard, 1989) Mona Ozouf şöyle diyor: Aydınlanma tarihinin zirvesi olan Fransız Devrimi, *un nouveau peuple*'nin "formasyonu" üzerinde yoğunlaştı ve bu bağlamda "yeni insan soyu"nu *görevi* bildi (s. 119). "Yeni insanlar"dan oluşan "yeniden üretilen" toplum amacı, öteki şeylerin yanında, "une société purgée de ces membres douteux" [ne idiğü belirsiz üyelerinden arındırılmış bir toplum-ç.n.] olacaktı (s. 143). Bu bağlamda, Ozouf'a göre, Fransız Devrimi, bir anlamda gelecek zamanların bir "önsezisi"ydi; Devrim, "toplum inşası" konusunda gelecekte yapılacak uygulamaları sezinliyordu. Devrim, ayartıcı biçimde, "projét de visibilité absolue ou l'indétermination est insupportable"yi [belirlenimsizliğin dayanılmaz olduğu mutlak görünürlük projesi-ç.n.] tamamlanmamış bıraktı ve "des Lumiéres au Goulag"a giden yolu açtı (s. 120).

8. Max Weinreich'den alıntı, *Hitler's Professors* (New York: Yiddish Scientific Institute, 1946), s. 30-4.

dünyaca ünlü, çok önemli ve saygın zoologlardan biri olan, 1973 Nobel Ödülü sahibi Profesör Konrad Lorenz 1940'ta şöyle diyordu:

> Öldürücü tümörler karşısında bünyenin sağlığı için alınması gereken önlemler ile sakat yapılarından dolayı asosyalleşen bireyler karşısında ulusun sağlığını korumak için alınacak önlemler arasında kesin bir benzeşme var... Asıl doğalarını ve karakterlerini kaybeden unsurlarla yeniden yapılanmaya kalkışmak, başarısızlığa mahkûmdur. Allahtan, bu tür unsurların ortadan kaldırılması, halk sağlığı hekimleri için bir cerrahın insan bedeninde yapacağı bir operasyondan daha kolay ve birey-üstü organizma için de daha az tehlikelidir.[9]

Şunu belirtmek gerekir ki yukarıdaki ifadelerin hiçbiri, ideolojik olarak güdülenmiş değildi. Dahası, bunların hiçbiri özellikle Yahudileri hedeflemiyordu; bunların ana kaynağı Yahudi karşıtı duygularda değildi. (Hatta, toplum mühendisliğinde bahçecilik ve tıp tekniklerinin en ateşli bilimsel vaizleri arasında bazı Yahudiler de vardı. Örneğin, 1935 gibi geç bir tarihte, Yahudi kökeninden dolayı azlinden çok kısa bir süre önce, ünlü psikiyatrist Dr. F. Kallmann, soyu karıştıracak "anormal şizofreni geni" taşıyan insanların sağlıklı olsalar bile, zorla kısırlaştırılmalarını öneriyordu. Kallmann'ın planına göre kısırlaştırılacak insanlar toplam nüfusun % 18'inin üzerindeydi, bu nedenle Yahudi olmayan meslektaşları onun hızını kesmek zorunda kalmışlardı.) Sözlerini alıntıladığımız bilim adamlarına yol gösteren tek şey, bilimin rolü ve görevi konusundaki kesin ve tartışmasız anlayış ve iyi bir toplum, sağlıklı bir toplum ve düzenli bir toplum vizyonuna ulaşmaktaki sorumluluk duygusuydu. Bunlar hiç de kişiye özel olmayıp, tipik biçimde modern olan şu inanç tarafından yönlendiriliyorlardı: Böyle bir topluma giden yolun, özünde kaotik olan doğal güçlerin nihai olarak evcilleştirilmesinden ve bilimin tasarladığı rasyonel bir planın sistematik, gerekirse de acımasız bir biçimde uygulanmasından geçtiği inancı. İtaatsizlik ve anarşistlikleriyle tanınan Yahudilerin ise, özenle tasarlanan müstakbel bahçede biten zararlı otlardan biri olduğu orta-

9. Benno Müller-Hill'den alıntı, *Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies and Others, Germany, 1933-1945*, çev. George R. Fraser (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 14.

daydı. Fakat tabii başka zararlı otlar da vardı: Doğuştan hastalıklılar, zihinsel ve bedensel özürlüler... Bir de, sırf yüce bir akıl, yaşadıkları toprakların bir başkasının bahçesi olmasını istediği için zararlı otlar sınıfına katılan bitkiler vardı.

Modern tarihteki küresel "toplum mühendisliği"nin en aşırı ve en iyi belgelenmiş örnekleri, yani Hitler ve Stalin komutasında yürütülenler, bunlara eşlik eden mezalime rağmen, ne uygarlığın yeni rasyonel düzeninin henüz *tam* olarak söndüremediği barbarlığın patladığı noktalar, ne de modernliğin ruhuna yabancı ütopyalar için ödenen bedeldir. Tam tersine bunlar, modern ruhun meşru evlatlarıdır. Yani, bütün modern çağın başlıca alâmeti farikası olan, insanoğlunun mükemmelliğe doğru ilerlemesini hızlandırma ve destekleme itkisinin, "bilimsel ve endüstriyel ilerlemenin, prensipte, planlama, eğitim ve toplumsal reformun gündelik yaşama uygulanmasının önündeki bütün engelleri kaldırdığı şeklindeki optimist görüşün" ve "toplumsal sorunların nihai çözüme kavuşturulabileceği inancı"nın meşru evlatları. Nazilerin uyumlu, düzenli, sapmasız toplum vizyonu, meşruiyet ve çekiciliğini, bilimsel propagandalar ve modern teknolojinin muhteşem gücünün görselliğiyle dolu yüz elli yıla yayılan Aydınlanma sonrası tarih boyunca insanların kafasına çakılan benzer görüş ve inançlardan aldı. Ne Nazilerin ne de komünistlerin vizyonu, modernliğin küstah özgüveni ve gururuyla çatışmıyordu. Bunlar, öteki modern güçlerin düşledikleri, belki de denedikleri ama başaramadıkları şeylerin daha iyisini yapma girişiminden başka bir şey değildi:

> Şurası unutulmamalıdır ki, faşist gerçekçilik, toplumda yeni bir düzen ve yeni bir iç uzlaşma için bir model sunuyordu. Bu modelin temeli, normdan sapan bütün unsurların ırkçı bir anlayışla imhasıydı: Asi gençliğin, "aylaklar"ın, "asosyaller"in, fahişelerin, eşcinsellerin, sakatların, işlerinde yetersiz ya da başarısız kalan insanların... Nazilerin soy ıslahı –yani insanların, varsayılan genetik "değer" temelinde sınıflandırılması ve seçilmesi– yalnızca "değersizler"in kısırlaştırılması ve ötanazisi ve "değerliler"in üremesinin teşvikiyle sınırlı değildi. Aynı zamanda, ortaya nüfusun tamamı için geçerli olan değerlendirme kıstasları, sınıflandırma kategorileri ve etkinlik normları koyuyordu.

Gerçekten de Detler Peukert'in şu görüşüne katılmalıyız: Nasyonal Sosyalizmin yaptığı tek şey, "Toplumsal sorunlara, kapsamlı, 'bilimsel' ve nihai çözümler getirilebileceği şeklindeki ütopik inancı en uç mantıksal noktalara taşımak oldu.'"[10] Evet "yolun sonuna" dek gitme ve nihai noktaya varma kararlılığı ve özgürlüğü Hitler'e aitti; yalnız, buradaki mantık, modern ruh tarafından anlamlandırılmış, meşrulaştırılmış ve tedarik edilmişti.

C. BAHÇECİLİK TUTKULARI VE MODERNLİĞİN RUHU

Düzenin arzulanırlığı ve bunu takdim edecek yöneticilerin sorumluluğu bir kere yerleşince, gerisi maliyetin ve etkilerin soğukkanlılıkla hesaplanmasına kalıyordu, ki modern ruh zaten bu sanatta da ustaydı. Fakat bu sanatın icat ve kodlanmasında da Naziler hiçbir hak iddia edemezler. Bu sanat, Viyana'daki bir caddede gözüne ilişen kaftanlı bir Yahudi gencin, Hitler'e dünya düzeninin safkanlığı konusunda endişeler esinlemesinden çok önceleri tesis edilmişti, en ince kurallarına varıncaya dek.

David Gasman'ın bulup gösterdiği gibi, "Almanya'daki Nasyonal Sosyalist ilkeleri dile getiren kapsamlı programların, ilki olmasa bile, ilklerinden biri, bilimsel ideolojisi ve modern dünya görü-

10. Detler J. K. Peukert, *Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life*, çev. Richard Deveson (New Haven: Yale University Press, 1987), s. 223, 222, 208, 248. Modernliğin tektip, uyumlu bir toplum düzeni düşü ile, böyle bir düzenin inatçı gerçekliğe dayatılmasının ilerici bir hareket, ortak çıkarların yüceltilmesi ve "geçiş döneminin maliyeti" ne olursa olsun meşru olduğu şeklindeki modern inanç, modern soykırımın bütün örneklerinde görülebilir. Nitekim modern Türk devletinin kurucuları, "uyumu bozan" Ermeni nüfusun büyük bir kısmını katletti. Çünkü "Bu kurucular, toplumu heterojen yapısından alıp homojen bir birime dönüştürmeyi amaçlıyorlardı. Burada soykırım, sistemde radikal bir yapısal değişiklik yapma amacının aracı oldu." Devlet yönetimli ilerleme vizyonu, kitlesel kıyım vahşetinin yaratabileceği vicdan azabını yok ediyordu. Ermeni soykırımının mimarı İçişleri Bakanı Talat şöyle diyordu: "Kanaatim odur ki, bir ulus kendi çıkarı için en iyisini yaptıkça ve başarılı oldukça, dünya ona hayran olur ve onu ahlâklı bulur." (Karşılaştırın, Vahakn N. Dadrian, "The Structural-Functional Components of Genocide: A Victimological Approach to the Armenian Case," *Victimology*, der. Israel Drapkin ve Emilio Viano, Lexington, Mass.: Lexington Books, 1974, s. 133, 131.) Sonraki olayların da fazlasıyla gösterdiği gibi, Talat, kabul etmek gerekir ki, pek de haksız değildi.

şü ile övünen bir hareket bağlamında ortaya çıktı." Sözkonusu hareket, XIX. yüzyılın en etkin bilim adamlarından biri olan, mükemmel bir bilimsel karneye sahip, devrinin akademi dünyasının tamamının saygısını kazanan ve günümüze dek modern bilimin otoritesinin yaygınlaşmasına ve popülerleştirilmesine yaptığı olağanüstü katkıdan dolayı çok takdir edilen Ernst Häckel'in liderliğindeki ünlü "Monist Toplum" hareketiydi. Birçok çağdaşına göre, "eğer modern ruhu tam anlamıyla yansıtan bir oluşum varsa bu, radikal bilimsel, pozitivist bir ruha ve programa sahip Häckel'in Alman Monist Cemiyeti"ydi. Cemiyetin başlıca şahsiyetlerden biri olan Dr. Schallmayer, Almanları, gevşek davranan ve ulusun kalıtsal kaynaklarını gözardı eden her siyasetin, karşı konulması gereken kötü ve tehlikeli bir siyaset olduğu yolunda uyarıyordu. Mantıksal sonuçları ifade etmek de Häckel'e düşüyordu: "Islah edilemez suçluların tamamının ayrım gözetilmeden imhasıyla, sadece insanoğlunun daha iyi grupları arasındaki yaşama mücadelesi kolaylaşmayacak, aynı zamanda da faydalı bir yapay seleksiyon süreci uygulamaya konulmuş olacaktır; böylelikle, bu dejenere dışlanmışların sakat niteliklerini başkalarına taşıma olasılığı da ortadan kaldırılmış olacaktır." Fiziksel imha ile üremenin denetlenmesi gibi iki "bilimsel" tedbirin elbirliği sayesinde "kötü genler"in akışı zayıflayacağı için –"mahkeme masrafları, hapishane masrafları ve yoksullara yapılan harcamalar azalacak"– ulus da bundan faydalanacaktır.[11]

Yarım yüzyıl sonra ise, Almanya'da, bu bilimsel önerileri uygulamaya koymaya kararlı bir hükümet kuruldu. 1935'teki Parti

11. David Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism* (Londra: Macdonald, 1971), s. xiv-xv, xxvi, 91, 98. Robert A. Pois, Nazi hareketinin "doğa bilimleri" saplantısı konusundaki aydınlatıcı çalışmasında (*National Socialism and the Religion of Nature*, Londra: Croom Helm, 1986), Hitler'in "bilimin bütün dinsel inançlardan üstün olduğu mutlak inancını" belgeliyor. "Gerçekten de, Hitler'in bir tür biyolojizme doğru gidişi, bazı Nasyonal Sosyalizm çözümlemecilerini, Hitler'in hiçbir ideolojisi olmadığını, sadece doğacı inançlardan oluşan ham bir düşünceye bağlı olduğunu söylemeye yöneltti." (s. 39) Hitler'in dili "doğa yasaları"na yapılan göndermelerle doluydu ve hakiki mürşit olarak bilime övgüsü sınırsız ve kayıtsızdı. Kendisine göre Nasyonal Sosyalizm "akla biattan başka bir şey olmayan bir doktrin"di ve "bilim eninde sonunda kazanacak"tı. (Karşılaştırın, Adolf Hitler, *Secret Conversations: 1941-1944*, çev. Norman Cameron ve R. H. Stevens, New York: Farrar, Straus & Young, 1953, s. 33, 51.)

kongresinde, Nasyonal Sosyalist Doktorlar Cemiyetinin *Führer*'i, salondakilerin korkudan nefeslerini kesecek bir açıklama yaptı: "Genetik özürlüler için bir milyar marktan fazla harcama yapılıyor. Bunu, polise ayrılan 776 milyon ya da yerel yönetimlere ayrılan 713 milyon mark ile karşılaştırın; bunun, normal ve sağlıklı vatandaşlar için nasıl büyük bir yük ve haksızlık olduğunu göreceksiniz." Bu rakamlar, herhangi bir bilimsel enstitünün gurur duyacağı mükemmel istatistik metotlarla destekleniyordu. Hesaplar titiz ve özenliydi. Sonuçlar da, bilimsel saygınlık uyandırıyordu: 1933'te, Prusya Devleti, her normal ilkokul öğrencisi için 125 mark, öğrenme güçlüğü çeken her öğrenci için 573 mark harcamıştı; eğitilebilir her zihinsel engelli için 950 mark, doğuştan kör veya sağır her öğrenci için 1500 mark harcamıştı.[12] Veriler pek yorum gerektirmiyordu. Modern akıl gerçeklere boyun eğiyordu: Sorun açık bir biçimde ortaya konduktan sonra yapılması gereken tek şey, doğru teknolojik çözümün uygulanmasıydı.

Hiç kuşkusuz, bahçecilik-ıslah-ameliyat tutkuları Almanlara has bir şey değildi. Hatta geriye bakıldığında görülür ki, büyük toplum mühendisliği özlemlerinin en uğursuzu öjenik, yani "insan kalıtımı bilimi ve insan ıslahı sanatı Almanya'nın dışında doğdu. Öjenik, gelişmiş ve kaynakları bol bir bilimin hedefleyeceği uluslararası prestij ve saygınlığa, Hitler ve yoldaşlarının Bin Yıllık Reich vizyonunu ortaya koymalarından çok önceleri sahip olmuştu. İnsan ırkını ıslaha çalışan Alman uzmanların başını çeken Profesör E. Fischer'e açıkça övgüler yağdıran ve Fischer'i Uluslararası Öjenik Örgütleri Federasyonu Başkanlığında halefi olarak öneren kişi, Cold Spring Harbor Laboratuvarının seçkin müdürü Profesör C. B. Davenport'tan başkası değildi.[13] Toplumun üretilmesini bilimsel bir

12. Karşılaştırın, Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under Nazis* (Harvard University Press, 1988), s. 181.

13. Müller-Hill, *Murderous Science*, s. 28-9. 1904'ten itibaren müdürlüğünü Charles Benedict Davenport'un yaptığı Cold Spring Harbor'daki deney istasyonu, Washington Carnegie Enstitüsü tarafından, "özürlü mikrop plazması" taşıyan insanların belirlenmesi talimatıyla kuruldu.(Karşılaştırın, Stephan L. Chorover, *From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979, s. 41). Gerçekten de, Amerikan bilim adamları tarafından önerilen ve Amerikan politikacılar tarafından

temele oturtmayı ve şimdiye dek, yönetilmeden (dolayısıyla da gelişigüzel) işleyen kalıtım ve seleksiyon güçlerini ortadan kaldırmayı hedefleyen büyük Alman planı, modern zihniyetin özünde yer alan evrensel özlemlerin radikal bir ifadesinden başka bir şey değildi. Bu plan, gerçekten de, çok daha büyük bir bütünün görece küçük bir parçasıydı. Bu plan, korkunç ününü, eşsizliğinden değil –başka yerlerdeki çok benzer düşüncelerin tersine– amacına ulaşmasından alıyordu: Bu plan, merkezi bir devletin karşı konulamayan gücü tarafından modern bir toplumun elindeki teknolojik ve örgütsel kaynakların bütün unsurlarıyla seferber edilmesiyle uygulamaya kondu.

Bir amaca dayanarak tasarlanan, ısmarlama bir dünyada yaşayan Alman hayalperestlerin, kendilerini ne kadar büyük bir işbirliği içinde buldukları, birbirlerinden uzak ve hatta karşıt kültürel gelenekler ve siyasal kamplardan seçilen örneklerle gösterilebilir. Öjeniğin öncülüğü, birkaç Avrupa devletinde aynı anda yapıldı. Modern entelektüel etkinliklerin öteki alanlarında olduğu gibi bu alanda da, İngiliz bilim adamları birincilik için Alman meslektaşlarıyla yarıştılar. Britanya'da Öjenik Eğitim Cemiyeti XIX. yüzyılda kurulmuştu (Galton, 1883'te çok başarılı *Öjenik* dergisini çıkarmaya başlamıştı). Boer Savaşı sırasında, ordunun fiziksel ve zihinsel kalitesinin düşük olduğunun keşfiyle ortaya çıkan panikle birlikte öjenik inanılmaz bir itici güç kazandı. İngiliz öjenikçileri de mühendislik özlemlerinden yoksun değildi. Bunlar, eğitilmiş halka, gerçekten de nefes kesici bir manzara sunuyorlardı:

> Mendelci genetikçilerin "hasta" buğdayları yok ettikleri gibi, bazı ciddi kalıtımsal hastalıkların "soyunu tüketmek" ve belki insanlarda genellikle arzulanır olduğu düşünülen zihinsel veya fiziksel yetileri geliştirmek mümkün olamaz mı?... O zaman matematik için mühendislik ne ise, genetik için de öjenik o olacaktır.

Halihazırda özürlü olan insanların bilimsel yollarla ıslahı olasılığı,

uygulanan öjenik ve öteki nüfus düzenleme pratikleri, birçok açıdan, Alman soykırım planlamacıları için bir esin kaynağı olmuştur. Alman "ırk temizleyicileri, Amerikan tehcir, kısırlaştırma ve ırk karışımı yasalarını örnek alarak bu alanlarda kendi politikalarını belirliyorlardı" (Robert Proctor, *Racial Hygiene*, s. 286).

en aydın ve seçkin çevrelerde ciddi ciddi tartışılıyordu. Bu tartışmanın ön saflarında da, tabii ki, biyologlar ve tıpçılar bulunuyordu. Ancak bunlara, psikolog Cyril Burt ile William McDougall, siyasetçi Arthur Balfour ile Neville Chamberlain, henüz rüştünü ispatlamamış İngiliz sosyolojisinin bütün üyeleri ve bazı bağlamlarda da J. B.S. Haldane, J. M. Keynes ve Harold Laski gibi, öteki bilim dallarından ünlü kişiler de eşlik ediyorlardı. "Güçsüz soy" (Whethams tarafından 1911'de literatüre sokuldu), "dejenere soy," "alt-insanlar," "değersiz türler" ve "biyolojik olarak uygunsuzlar" gibi kavramlar, entelektüel tartışmaların ana unsurları olurken, çok büyük bir nüfuza sahip Karl Pearson 1909'da, okuyan ve tartışan insanları alarma geçiren şu çıkışı yapıyordu: "Uygunsuzun hayatta kalması, modern kent yaşamının belirgin bir özelliğidir." (Halbuki Pearson'un yaptığı, zaten genel kabul görmüş kaygıları ifade etmekten başka bir şey değildi. Her alanda olduğu gibi bu alanda da, İngiliz bilim adamları, devrin entelektüel iklimine çok aşinaydı. Pearson'dan altı yıl önce Wilhelm Schallmayer, ödüllü bir çalışmasında, fiziksel dejenerasyonun uygar insanı tehdit ettiğini ve toplumsal ilerleme ve insanın mükemmelleştirilebilirliği bağlamında doğal seleksiyona bel bağlanamayacağını ifade ediyordu. Bunun için, bir tür *toplumsal* seleksiyon izlenmeliydi. İnsancıl ve duyarlı Beatrice Webb, günlüğünün 16 Ocak 1903 tarihli sayfasına, en önemli sorunun insan ıslahı yani, "doğru insanın yetiştirilmesi" olduğunu yazıyordu.)[14]

Sığ milliyetçiliğe, dine ve bilim öncesi çağı çağrıştıran herşeye karşı verilen savaşın gözüpek bir askeri olan liberal ve sosyalist İngiliz H. G. Wells, uzun yaşamı boyunca, "düzensizliğin yerine düzenin ikame edilmesi"nin ve toplumsal ilerlemenin yönetiminin bilimsel planlama kurumlarına bırakılmasının aciliyeti üzerinde durdu ve ateşli okuyucularına yılmadan bunları anlattı durdu (George Orwell, "1900-1920 arasında İngiliz dilinde yazan insanlar içinde, gençliği bu denli etkileyen bir başkasının olduğunu sanmıyorum" diyerek Wells'in, İngiliz eğitimli sınıfları üzerindeki nüfuzuna şa-

14. Karşılaştırın, J. F. Searle, *Eugenics and Politics in Britain*, 1900-1914 (Leiden, Noordhoff, 1976), s. 8, 13, 29, 75.

hitlik ediyordu).[15] Wells'e göre, planlı, sosyalist bir toplum için ileri sürülecek baş argüman, böyle bir toplumun, bütün hakiki bilimlerin üzerine inşa edildiği temel düşüncenin kabulü ile olan yakınlığı (hatta, bununla anlamdaş düşünceler içermesi) idi: Bu temel düşünce, "dünyada, şeylerin yapılabilmesinin tek olası metodunun şans itkisi, bireysel irade ve vakalardan ibaret olduğunun reddidir." Bilim adamı gibi sosyalist de,

> kolektif önem arz eden bütün insani işler için tam bir örgütlenme ister... Sosyalist, her insanın aklına eseni yaptığı, düzensiz bireysel çabaların yerine, örgütlü çaba ve bir plan ister.

Ve burada, elbette, davaya inandırıcılık katması için o bildik bahçecilik metaforuna başvurulur: Sosyalist, tıpkı bilim adamı gibi,

> has ve uygun şeylerin serpilebildiği, önünde geniş ve güzel manzaralar açılan ve yabani otların ve pisliklerin yok olduğu bir bahçe tasarımında olduğu gibi, bir plan yapmaya can atar. ... bunun bütün nezihliğini ve güzelliğini olası kılan projedir ve ısrarlı bir takiptir; gözetleme ve nezaret etmedir; kazmadır, yakmadır, yabani otların çapalanmasıdır.[16]

Wells'in Yahudilerden hoşlanmamasının sebebi, bu ferah manzara ve doğru yol sevdasıydı: Yahudiler "Kesinlikle reaksiyon ve düzensizlik taraftarıydılar"[17] ve böylelikle de manzarayı bozuyor ve planlamacının çabalarını baltalıyorlardı. Bu önermeden yabani otların çapalanması pratiğine giden yol çok kısaydı. Bu yol kat edilmedi. Fakat Wells'in ifadelerinde ve bunları yazmasının nedeni olan bilimsel tutkularında bu yolun alınmasını önleyecek pek az şey vardı (yine de büyük düşünce mirasının yanında bu, devede kulaktı).

Görünüşe bakılırsa, muhafazakar ve romantik T. S. Eliot, liberal ve ilerici H. G. Wells'in de içinde düşünülebileceği bir çizginin karşı kutbunda konumlandırılabilir. Gerçekten de Wells'in, bilimsel

---

15. George Orwell, "Wells, Hitler, and the World State," *Collected Essays* (Londra: Secker & Warburg, 1961), s. 164.
16. H. G. Wells, "Socialism and the New World Order," *Journalism and Prophecy, 1893-1946* (Londra: Bodley Head, 1984), s. 278-9.
17. Bryan Cheyette, "H. G. Wells and the Jews: Antisemitism, Socialism, and English Culture," *Patterns of Prejudice*, C. 22, no. 3 (1988), s. 23.

gurur tarafından beslenen küstah, gözünü budaktan sakınmayan cesaretiyle T. S. Eliot'un dünya görüşü kesin bir karşıtlık sergiler. Ne var ki, her iki düşünür de uyumlu, estetik ve "temiz" bir toplum istiyordu. Yine her ikisi de, sadece doğal eğilimlerince yönlendirilen bir toplumun temiz ya da uyumlu olamayacağına inanıyordu.

> Nüfus homojen olmalıdır; iki ya da daha fazla toplumun birlikte yaşadığı bir yerde, bunlar ya katı bir özbilince sahip olacaklar ya da birbirlerine karışacaklardır. Daha da önemli olan şey, dinsel kökenlerin birliğidir; böylece ırksal ve dinsel gerekçeler birleşerek, özgür düşünen geniş Yahudi toplumlarını istenmez kılıyor. Kentsel ve kırsal, endüstriyel ve tarımsal gelişme arasında tam bir denge olmalıdır. Ve aşırı hoşgörü ruhundan şiddetle kaçınılmalıdır.

Eliot'un, özgür düşünen Yahudilerin istenmezliği hakkındaki çirkin ve meşum cümlesi, genellikle, Eliot'un Yahudi karşıtı önyargısının yapısının anlaşılmasında tek başına yeterli bir içgörü sağlayacağı varsayımıyla, bağlamından koparılıyor. Bu bir hatadır. Üstelik Christopher Ricks'in, Eliot'un Yahudi karşıtlığı hakkındaki derinlemesine çalışmasında ikna edici biçimde savunduğu gibi, bu tehlikeli bir hatadır. Alıntılanan cümle ne denli tiksindirici olursa olsun, "Bu, içinde bulunduğu cümleler dizisine nazaran daha az itirazı hak eder." Bu cümleler dizisi, diyor Ricks, "Önyargıyı, herhangi bir cümleden daha sinsice kışkırtır." Önyargının en güçlü olduğu durum, "*mantıksızlığının* gizlenerek, yanlış uslamlamanın makul görünen süreçlerinde"[18] ifade edildiği durumdur. Gerçekten de Yahudi karşıtı duygular, Yahudilerin güya nifak sokup uygulamaya konmaktan alıkoydukları kışkırtıcı bir bütüncül, ahenkli tasarım vizyonuna perçinlendiğinde ancak eski Yahudi nefreti –en azından potansiyel olarak– modern soykırıma dönüşür. Gerçekten patlayıcı olan şey, "Öteki"ne duyulan hıncın bahçıvan özgüveniyle birleşiminden ortaya çıkar.

Yabani ot çapalarıyla budama makaslarına övgüler düzenler, sadece entelektüel hayalperestler ve kendilerini görevlendiren bilim sözcüleri değildi. Bu, modern toplumun içine sızmıştı, onun kolek-

18. Christopher Ricks, *T. S. Eliot and Prejudice* (Londra: Faber & Faber, 1988), s. 41.

tif ruhunun belki de en belirgin özelliğiydi. Politikacılar ile ekonomik gelişmenin memurları da bu koroya katılmışlardı. Terman, Yerkes ve Goddard tarafından yürütülen öjenik çalışmaları ile Binet'in son moda IQ testi, ABD'nin 1924 tarihli Johnson Göçmen Yasası tarafından, "Amerikan demokrasisini yıkan *tehlikeli sınıflar*"ın ayırt edilmesi için kullanılıyordu. Öte yandan Calvin Coolidge 1922'de "Biyoloji yasaları, İskandinav halkının, öteki ırklarla karışarak bozulduğunu göstermiştir" diyordu. John R. Rockefeller ise, bu iki tarihten yaklaşık bir nesil önce, "Amerikan Güzeli gülünün, sahibine mutluluk bahşeden eşsiz güzellikte ve kokuda üretilebilmesinin tek koşulu, etrafındaki sürgünlerin zamanında çapalanmasıdır. Bu, kötü bir iş değildir. Sadece bir doğa yasasının, Tanrı'nın bir yasasının uygulanmasıdır"[19] diyerek inancını ifade ediyordu.

Kendisini suç ve geri zekâlılık olarak gösteren genetik özür, bilim adamlarının lobi faaliyetleri ve önerilerinin ardından, Indiana, New Jersey ve Iowa eyaletlerindeki zorunlu kısırlaştırma uygulamasının meşruiyet kaynağı (bu yasalar, "suçluları, tecavüzcüleri, geri zekâlıları, budalaları, *embesilleri, meczupları*, ayyaşları, uyuşturucu bağımlılarını, saralıları, frengilileri, ahlâki ve cinsel sapıkları, hasta ve dejenere insanları" kapsıyordu) oldu. ABD'nin toplam yirmi bir eyaletinde, 1907-1928 yılları arasında öjenik kısırlaştırma yasaları uygulandı.[20]

Ancak mükemmel ve rasyonelleşmiş toplum vizyonunun, modern devletin korkunç güçleriyle birleştiğinde ortaya çıkan soykırım gücünün tezahürlerinden çok azı komünist devrimlerdekilerle (bunlar da, itici gücünü –nedenini değilse de– toplum mühendisliği umutlarının XIX. yüzyılın sonundaki patlamasından alan devrimlerdi) yarışabilir. Modern komünizm, Akıl ve Aydınlanma Çağının en istekli ve imanlı müritlerinden biriydi; bu çağın mirasçıları içinde, entelektüel olarak belki de en tutarlı olanıydı; *les philosophes*'in, Akıl Krallığına olan gereksinimini ve bunun aciliyetini tamamen özümsemişti. Modern bilimin başdöndürücü başarıları ve hızla güçlenen otoritesi, hedefteki projeyi gün geçtikçe daha makul

19. Alıntı William J. Ghent'ten, *Our Benevolent Feudalism* (New York: Macmillan, 1902), s. 29.
20. Karşılaştırın, Chorover, *From Genesis to Genocide*, s. 42.

kıldıkça modern komünizmin özgüveni (ve sabırsızlığı) artıyordu. Bu buyruk, Batı'nın aşikâr üstünlüğünü kıskanan, geri kalmış ve çökmüş Doğu'ya doğru yönelirken, doğanın beceremediklerini insan eliyle yapma yolundaki yerli (yani, ilk başta yerli entelijansiyanın gösterdiği) kararlılıkla birleşti. Bu acelecilik ve özgüven de patlama noktasına ulaştı.

Geriye bakmanın avantajıyla pratikte şunu söyleyebiliriz: Aydınlanma vizyonu, Doğu Avrupa'nın ileri görüşlü siyasetçilerinin –entelektüellerinin ve daha genel anlamda da, "eğitimli sınıfları"nın– düş ve özlemlerine cevap veren bir şeydi. Başka hiçbir toplumsal konum, toplumsal gerçekliğin önünde duran ve bunu ileriye doğru iten toplumsal ideal imgesinde; doğru bir tasarıma sahip mimarlarca doğru kalıba sokulacak bir toplum vizyonunda; kendi haline bırakıldığında kendisini geliştirmekten ve hatta gelişimi anlamaktan bile aciz bir toplum imgesinde; iktidar olarak bilgi ve gerçekliğin yargıcı, *olması gerekeni olana* dayatacak bir otorite olarak akıl kavramında, bu kadar mükemmel bir biçimde yansıtılmamıştır.

XIX. yüzyılda, Doğu Avrupa'daki eğitimli sınıflar, Aydınlanma mirasının en ateşli öğrencileri, en sadık vârisleriydi. En başta toplum mühendisi, sonra da uzaktan yorumcuydular; hiçbir biçimde yönetici teknisyenler değil. Siyaset, güç ve devlet onları sarhoş etmişti. Toplumu ideale ulaştırmak için güçlü bir kaldıraca gereksinimleri vardı: Sadece mutlak gücü elinde tutan bir devlet böyle bir kaldıraç görevi görebilirdi. Halihazırda bu görevi hem becerebilecek hem de buna talip olacak bir devlet de yoktu; böyle bir devletin yaratılması gerekiyordu. Mevcut devlet, ya yeterince güçlü değildi ya da gücünü doğru hedef için kullanmasına halihazırdaki yöneticiler izin vermiyorlardı. Tıpkı peşinde oldukları ideal gibi, eğitimli sınıfların devleti de geleceğe aitti. Bu durum, bu devletin bir özgürlük kürsüsü gibi görülmesine sebep oluyordu; aklı selim siyasal pratik deneyiminin gölge düşüremediği bir özgürlük kürsüsü. Zorunluluk da, sadece geçmişin değiştirilemez kesinliğiyle birlikte yakalanabilirdi.

Bütün bunlar "délire universaliste de la table rase"yi,* Jean-Ma-

* Sosyolojide, insanı üzerine yazılmaya hazır boş, temiz bir sayfa olarak yorumla-

rie Benoist'e[21] göre kökeni, Jakobinlerin giyotin zoruyla rasyonelleştirme deneyimlerine uzanan, "her vahşeti meşru kılan, Prometheci mutlak başlangıç vizyonunu" yarattı; bu ancak, tarihsel gerilik duygusuyla evlenince ve boş (ya da zorla boşaltılmış) bir siyasal sahneye uygulandığında tam olarak ortaya çıkan bir vizyondur. İnsanları, ilk önce, yeni düzenin inşa edileceği tuğlalara ya da inşaat alanının temizlenmesi için süpürülmesi gereken enkaza dönüştürerek, ardından da ahlâki özne haklarını, nihai ve geri dönülemeyecek biçimde ellerinden alan şey, işte böyle bir evliliktir.

Bazı durumlarda modern soykırımı ateşleyen ve öteki durumlarda da buna makullük katan, bu çok farklı, genelde taban tabana zıt çeşitli görüşler hakkındaki bu kısa –ve üstünkörü– değerlendirmenin ardından iki şey söylenebilir.

Birincisi: Modern soykırım, duyguların denetlenemeyen bir patlaması ve neredeyse amaçsızca yapılan, tamamen irrasyonel bir eylem değildir. Bu aksine, karmaşık ve mat olan toplumsal gerçekliğin yaratamadığı müphemlikten arınmış homojenliği yapay araçlarla gerçekleştirmeye çalışan, rasyonel bir toplum mühendisliği uygulamasıdır. Helen Fein'in şu görüşüne katılmak gerekiyor:

> Soykırımların, planlanmış suçlar sınıfına dahil olarak anlaşılması için, failleri açısından hedefe yönelik eylemler olduğunun anlaşılması gerekiyor: Soykırım, herhangi bir evrensel etik açısından psikopatça da olsa, faillerinin amaçlarına hizmet eden rasyonel bir araçtır... modern planlanmış soykırım, idareci seçkinler sınıfının yaptığı bir seçimin rasyonel bir fonksiyonudur. Burada söz konusu olan, seçilen devletin varlığını baskın grubun kaderinin aracı olarak meşrulaştıran bir mit ya da (Mosca'nın ifadesiyle) "siyasal bir formül"dür. Bu baskın grup ise,

---

yan düşünce kastediliyor; bu düşünceye evrenselcilik ve hezeyan gibi özellikler de atfediliyor. (ç.n.)

21. Jean-Marie Benoist, "Au nom des Lumières..." *Le Monde*, 6 Ocak 1989. Geriye dönüp Jakobin idaredeki "yeni düzen" inşasının mantığına bakan Bronislaw Baczko şöyle yazıyordu: "Cumhuriyetin, arı ve erdemli, kendi temsilcilerine de bağlı olmak için "arı olmayanlar"dan, hainler, entrikacılar, kariyeristler, aşağılık çıkarcılar gibi kendisine layık olmayan kimselerden, hatta gizli, saklı en kötü düşmanlarından mutlaka arınması, kurtulması gerekiyordu. Dolayısıyla devrim zorunlu olarak dışlamalarla gelişiyordu." (*Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, (Paris: Gallimard, 1989), s. 52.

kurbanın, tanımı gereği, dışlandığı temel bir benzerliği paylaşan insanlardan oluşur.[22]

İkincisi: Bütün yapay düzen görüşleri (başlangıçtaki tasarı halleri değilse bile uygulamadaki sonuçları itibariyle) özünde asimetriktir, dolayısıyla da ikilikler yaratır. Bu, mecburen böyledir. Bu, insanları, birincisi ideal düzenin kendileri için yaratılacağı bir grup, ikincisi de ortaya çıkan resme ya da stratejiye yalnızca üstesinden gelinecek bir dirençle –uygunsuzlar, denetlenemeyenler, uyumsuzlar ve müphemler olarak– dahil olan başka bir grup olmak üzere ikiye böler. "Düzen ve uyum operasyonu"ndan doğan, sınıflandırma çabasının artığı olan bu Öteki, grubun içindekileri bağlayan ve onlara, ahlâki haklara sahip varlıklar gibi muamele edilme hakkı tanıyan bu *zorunluluk evreni*nin öteki tarafına atılır.

Düzenleme –düzeni planlama ve uygulama– özü itibariyle, modern bilimin ilkelerine, daha genel anlamda da, modernliğin ruhuna uygun rasyonel bir etkinliktir. Tıpkı modern bir işletmenin, ekonomik açıdan savunulamayacak ahlâki sorumlulukların, akrabalık bağlarının ve yüz yüze karşılaşmalara dayanan bütün öteki ilişkilerin aşındırıcı etkilerinden uzak durmak için kendisini evden ayırmak zorunda olması gibi, siyasal kurumların rasyonelleştirme itkisi de "etik sınırlamalar"dan kurtulmanın peşine düşmelidir. Bu itki, fırsat bulsa, yani, henüz kolonize edilmemiş toplumsal güçlerin direnişiyle karşılaşmasa, böyle bir bağımsızlığı kazanmaya ve bunu mutlaklaştırmaya çalışacaktır. Dolayısıyla da, her bütünsel düzen görüşü, bu tür güçleri kapasitesizleştirme amacı taşıma eğilimindedir. Her düzen görüşü, mümkün olsa, sadece düzeni takdim edecek bir stratejiyi değil, aynı zamanda da düzeni sabitleyecek ve bunu bütün "yıkıcı faktörler"e karşı bağışık kılacak bir stratejinin peşine düşer. Rasyonelleştiricilerin muhayyilesini baştan çıkaran şey, nihai ve istikrarlı mükemmeliyete sahip bir devlet olasılığıdır: Böyle bir devletin varlığı, kurulu düzene meydan okunması olasılığını bertaraf eder. Ancak böyle bir vizyonun uygulanması için, bireysel hareketin özerk belirleyicilerinin bastırılması ya da etkisizleştiril-

22. Helen Fein, *Accounting for Genocide* (New York: Free Press, 1979), s. 8.

mesi gerekir. Theodore Olson şöyle diyor: "Egemenliğin sınırlayıcısı olan iradenin kendi isteğiyle fethedilmesi olarak anlaşıldığında Bacon'ın projesinin başarısının anlamı ne olacaktır? Bu, sistemin evrensel egemenliği ve insanın yokluğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla da en sonunda fethedilen sadece 'Doğa' olacaktır." Francis Bacon'un *Süleyman'ın Sarayı* düşü, ütopya ile, modern dönemin telaşlı günleri ve kâbuslu geceleriyle dolu bir distopya arasında gidip gelir. Olson bize, düşün düşlenmekten asla geri kalmadığını hatırlatıyor; bu bağlamda Skinner'in *İkinci Walden*'i, bunun en son tezahürleri arasında birazcık daha hırslı ve açıksözlü olanıdır. Skinner'in planının başarısı "insanlardaki belirlilik ve tikelliğin elenmesi" anlamına gelir. "Sonuç, bir kere daha, insanların yokluğu ve yerine deneyimsel çevre ile bunun öznel korelasyonu olan evrensel olarak uyarlanabilirliğin ikame edilmesidir. Doğanın –yoksa doğa tarafından mı desek?– fethini engelleyecek hiçbir irade kalmadı."[23]

D. BİLİM, RASYONEL DÜZEN, SOYKIRIM

Modern bilim, güçlü ve karşı konulmaz bir tutkudan, Doğa'yı fethetme ve onu insan gereksinimlerine tabi kılma tutkusundan doğdu. Bilim adamlarını sürekli olarak "hiçbir insanın gitmeye cesaret edemediği yerlere gitme"ye iten meşhur bilimsel merak, asla denetim, yönetim ve şeyleri olduklarından daha iyi (yani daha esnek, daha itaatkar, daha hizmetkâr) kılma vizyonundan bağımsız olmadı. Gerçekten de, Doğa, insan iradesi ve aklına tabi kılınacak bir şey –erekli eylemin pasif bir nesnesi, kendisi amaçtan yoksun olan, dolayısıyla da insan efendilerinin enjekte edeceği bir amacı emmeyi bekleyen bir nesne– anlamına geliyordu. Modern yorumuyla Doğa kavramı, kendisini doğuran insanlık kavramının karşıtıdır. İnsanlığın ötekisi anlamına gelir. Doğa, *hedefsiz* ve *anlamsızın* adıdır. Kendisinden içsel bütünlük ve anlam esirgenen Doğa, insan özgürlüklerinin mülayim bir nesnesi gibi görünür.

23. Theodore Olson, *Millenarianism, Utopianism, and Progress* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), s. 283-4.

Doğanın uyuşukluğu ile bilimin gevezeliği, birbirlerine kopmaz bir meşruiyet bağıyla bağlıdır; bunlar karşılıklı birbirlerini meşrulaştırırlar. İnsani olanın ötekisi olarak, doğal olan, irade öznesinin ve ahlâki kapasitenin karşıtıdır. Hâkimiyet ve yasama nesnelerini "Doğa" başlığı altında toplayan şey, "evrenin efendisi" olan insanın güçlü iradesiyle onun anlamlarını ve iyiliğin standartlarını yasama tekelidir. Nesneler, "kendilerine hiç de gereksinim olmayan" yanlış istikametlere anlamsızca akan nehirler olabilir. Ya da, "uyumu bozdukları yerlerde" biten otlar. Ya da "faydalı sınıfına girecek kadar" çok yumurta veya süt vermeyen hayvanlar. Ya da anlamlı hiçbir işe yaramayan, dolayısıyla da "yeniden" dejenere "ilkel insanın doğasına" dönen suçlular, ayyaşlar ve eblehler. Ya da, insanlık için "hiçbir anlam ifade etmeyen" işlerle uğraşan, varlıkları "hiçbir anlamlı amaca hizmet etmeyen," ten renkleri, vücut biçimleri veya davranışları garip yaratıklar. Düzeni, uyumu, tasarımı bozan, dolayısıyla da amaç ve anlamı reddeden her şey Doğa'dır. Madem ki bunlar Doğa'dır o zaman bunlara Doğa gibi muamele edilecektir. Ve bunlar Doğa'dır *çünkü* bunlara Doğa gibi muamele edilmektedir.

Görüldüğü üzere argüman döngüsel; dolayısıyla da saldırılamaz. Vizyon ve pratik birbirlerine sıkıca sarılıp el ele vererek, gizli birlikteliklerini borçlu oldukları "dışarı"yı gayri meşru ilan ederler. W. Ryan'ın uyardığı gibi,

> İdeolojik ucubelerin ucubeler tarafından inşa edildiği görüşüne kanmamak önemlidir. Bu eskiden de böyle değildi, şimdi de değil. Bunlar, rakamlı tablolarla, sayısız dipnotlarla ve bilimsel kavramlarla dolu, geçerli bilimin her özelliğini taşıyan bir süreçte geliştirilir. İdeolojiler, genellikle akademik ve toplumsal saygınlığa sahiptirler, çoğu zaman da özel geçerlilik konumlarını işgal ederler. Öyle ki, bunlardan farklı düşünmek, itibarsızlık ve radikallik olarak yorumlanır ve sorumsuzluk, aydınlanmamışlık ve değersizlikle yaftalanma riski taşır.[24]

Ryan burada, ne kendilerini vakfetmiş Nazilerden bahsediyor ne de Stalin döneminde utanmadan kendisini siyasal bir ideolojiye teslim etmesiyle ünlü "Sovyet bilimi"nden. Bunlardan bahsetmiş olsaydı,

---

24. William Ryan, *Blaming the Victim* (Londra: Orbach & Chambers, 1971), s. 22.

sözlerinin başka bilim adamları tarafından kayıtsız şartsız onaylanacağını umabilirdi. Halbuki, Ryan'ın uyarısı, açıkça ifadesine çok seyrek rastlanan bir olguyla ilgili: Ryan bütün bilimsel girişimlerin ve icra edildiği şekliyle bilimsel faaliyetin özünde var olan ve *–her zaman* ve *her yerde–* kendilerini kolayca ve zevkle siyasal kullanıma teslim eden normatif mühendislik özlemlerine, yani zaten kendileri siyaset olan tutkulara dikkat çekiyor. Chorover bu son noktayı açıkça şöyle ifade ediyor:

> Soykırım gerekçelerinin nihai temeli olan sosyo-biyolojik çatı, kesinlikle bir Nazi icadı değildi. Bunlar, Nasyonal Sosyalizmin gerçekleşmesinden çok önce, bilim adına inşa edilmişti...
>
> Nazi imha planı, Yahudilerle özel bir ilgisi olmayan ve Üçüncü Reich döneminden çok önce Almanya'da iyice kök salmış olan sosyobiyolojik düşüncelerin ve öjenik doktrinlerin mantıksal bir uzantısıydı...
>
> İzlenen yol belliydi: İnsanların eşit olmadığına ilişkin sözde nesnel bir bilimsel söylemden, "değersiz yaşamlar" hakkındaki görünüşte rasyonel bir ahlâki argümana ve oradan da nihai çözüme, yani "değersiz yaşamların *tahliye ve kıyımı*"*na giden yol.*[25]

Soykırımın Nazi olmayan ve Nazi öncesi "bilimsel" kökenleri, sayıları her geçen gün artan tarihçiler tarafından günyüzüne çıkarılıyor. Bu tarihçiler araştırmalarına, "ırksal hijyen" teori ve pratiğinin, tarihin bir defa vuku bulan sapkınlıklarından biri olarak değerlendirilerek küstahça reddedilmesi şeklindeki yaklaşımın çıplak *retrospektif* doğasının ve zayıf tarihsel temellerinin farkında olmadan başlıyorlar. Robert Proctor, Nazi dönemindeki Alman bilim adamlarının, vicdansız yöneticiler tarafından, zorla, kendi vahşi uygulamalarına ortak edildiği yolundaki efsanelerin gerçeklerle çeliştiğini keşfediyor: "Irksal hijyeni ilk olarak *icat edenler* büyük ölçüde tıpçılardı. *Rassenhygiene* ve *Rassenkunde* ile ilgili başlıca enstitü ve

25. Chorover, *From Genesis to Genocide*, s. 109, 80-1, 9-10. "Değersiz yaşamların tahliye ve kıyımı" ifadesi 1920'de zaten tedavüldeydi ve psikolog Alfred Hoche ve yargıç Karl Binding'in beraber kaleme aldıkları kitabın başlığında kullanılıyordu. Kendilerini tamamen biyolojik ırk araştırmalarına vakfeden akademik enstitüler, en azından yüzyılın başından itibaren vardı; bunlar, yüksek bir bilimsel saygınlığa sahipti ve en seçkin bilim adamlarını, araştırmacıları kendilerine çekiyorlardı.

derslerin birçoğu, Naziler iktidara gelmeden çok önce Alman üniversitelerinde tesis edilmişti. 1932'ye gelindiğindeyse ırksal hijyenin, Alman tıp çevrelerinde bilimsel bir ortodoksi haline geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz." Irksal arılık güdüsünün, bilimsel girişimlerin tamamen Almanlara özgü bir çarpıtması olduğu yolundaki genel (kendi kendini teselli eden) kanaatten eser kalmaması için şunu da hatırlatalım: Nazi soykırım projeleri ve bunların uygulanması için ana referans kaynağı olan ve üst düzey bilimsel otorite sayılan meşum Baur-Fischer-Lenz kitabı, Batının en seçkin ve aydınlanmış dergilerinde heyecan ve huşu ile değerlendirilmişti. *New Statesman and Nation*, kitabı "muhteşem bir ders kitabı" ve "bir nesnel araştırma ve dikkatli hipotezler şaheseri" diye tanıtıyordu. *The Spectator, Sociological Education, American Sociological Review, Sociology and Social Research* ve nesnellikleri ve hakikatin peşinde olmalarıyla övünen sayısız başka yayın organı, kitaba karşı hayranlıklarını dile getiriyor, soykırımın ruhani babalarının bilimsel uslamlamalarında ciddi hiçbir hata bulamıyorlardı.[26]

Christopher Simpson yakınlarda, Hitler'in ölümünün ardından Nazi idaresinde aldığı biçimiyle, Alman biliminin, Batı'nın liberal-demokratik düzeneği tarafından nasıl kolayca emildiğinin çarpıcı kanıtlarını derledi. Bütün siyasal eğilimlerden bilim adamlarının heyecanla yücelttiği "beyaz önlüklerin ve yüksek teknolojinin gizemi," şimdi artık muzaffer güçlerin hizmetindeki Alman uzmanların, siyasal hiddeti yaratmış olan en dehşetli durumlar dışında, savaş dönemindeki bütün eylemlerinin sorumluluklarından aklanmalarına yardım ediyordu. ABD Ulusal Bilimler Akademisi, soykırım vahşetinin bütün çıplaklığıyla ilk defa ortaya çıktığı 1945 yılında, Alman bilim adamlarının, dolayısıyla da bilimin kendisinin geçmişteki eylemlerinden aklanmalarının temelini attı, o zaman bile (askeri yenilgi mantığından dolayı) insanlığa karşı işlenen bir suç olarak tanımlanması gereken gayretkeş Nazi işbirlikçiliğine rağmen. Akademide kurulan özel bir komisyon, gerçekten akıllara zarar şu görüşü ortaya attı: Savaş zamanında Nazilerin sadık hizmetçisi olmak aslında bilim adamlarının bir tür direnişiydi; bu görüşe

26. Proctor, *Racial Hygiene*, s. 38, 58.

göre, Alman bilim adamları, "geleneksel fildişi kuleleri" olan tarafsız nesnelliğe sıkıca yapışarak, "Nazileştirilmiş siyaset denizinde bir muhalefet adası" oluşturdular.[27]

Yine de Proctor'un şu yargısı net ve acımasızdır: "Hekimlerin, Nazi programlarına katılmayı reddettiği yönünde çok az kanıt" var. Onları hiçbir ceza beklemiyordu. Hiç kimse, bilim adamlarını, mahkûmlar, zihinsel özürlüler ve öteki dışlanmışlar üzerinde icra edilen tüyler ürpertici deneylere katılmaya zorlamamıştı: "Katılanlar, ellerine fırsat geçtiği için ve gönüllü olarak katılıyorlardı." Bu deneylerde elde edilen sonuçlar, normal olarak, akademik çevrelerce yüksek nitelikli ve değerli malzeme olarak selamlanıyordu: Bu deneyleri şarlatanlar, sadistler ve deliler değil, "eğitimli profesyoneller" yürütüyordu. "Sonuçlar da, prestijli konferanslar ve bilimsel akademilerde duyuruluyordu." *Volk* gizemine inanan bazı heyecanlı kişilerin başlangıçtaki "doğal tıbbı" kurma ve akademik ortodoksiyi reddetme girişimleri de, soykırım projesinin tamamen modern ve bilimsel karakteriyle uyuşmadığı için akim kaldı: Irksal hijyenle ilgili bilgi kurumları "Heterodoks değil, genellikle ortodoks tıbbın yuvalarıydı; kısırlaştırma, hadım etme ve benzeri uygulamalar için gereken teknikler, organik tıp geleneklerinin sunabileceği şeyler değil," rasyonel bilim ve modern ekipmanlarının rahatlıkla sunabileceği bir şeydi.[28]

Ravensbrück "araştırması"nın bulguları, Alman hekimlerin en önde geleni Ferdinand Sauerbruch dahil olmak üzere, uluslararası üne sahip bir dolu akademisyence tartışıldı. Sauerbruch ve en az onun kadar etkileyici bilimsel itibara sahip meslektaşları, meslekleriyle teorik temelini ve araçlarını sundukları uygulamalar arasında herhangi bir çelişki görmüyorlardı. Bunlar, Parti desteğinin ve cömert Devlet himayesinin kendilerine sunduğu bilimi geliştirme fırsatını genellikle zevkle kabul ettiler. Ünlü uzmanların ve gayretkeş işbirlikçilerinin isimleri (ki Lenz, Verschuer ya da Fischer gibi en seçkinlerle birlikte Rudolf Ramm, Kurt Blome, Gerhard Wagner,

27. Karşılaştırın, Christopher Simpson, *Blowback: America's Recruitment of Nazis and its Effects on the Cold War* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1988), s. 34.
28. Proctor, *Racial Hygiene*, s. 220-1.

Lehmann, Baurmeister ve saygın pozisyonlardaki diğer öteki pek çok bilim adamı parlak bilimsel kariyerlerine, Nazi Almanya'sının yıkılışından sonra da, insan genetiğinde evrensel kabul gören saygın uzmanlar olarak devam ettiler), "Bilim Dünyasında Kim Kimdir"in çeşitli versiyonlarında hak ettikleri yeri alacaklardı. Bu kimseler kendilerini, Virchow, Semmelweiss, Koch, Lister, Pasteur ile Ehrlich'in takipçi ve müritleri sayıyorlardı. Burada asıl mesele şudur: Bu iddia pek sorgulanabilecek bir iddia değildir. Bunlar, gerçekten de, bilimsel bulgulamanın tarafsız kurallarını izliyor ve belirlenen hedeflere ulaşmak için en rasyonel araçları kullanıyorlardı (ve araçsal rasyonellik, hepimizin de inandığı gibi, siyasal ve ahlâki olarak tarafsızdır). Gerçekten de, doğanın kendiliğindenliğine bırakıldığında tam güvende olmayan insan ırkının durumunu geliştirmek için çalışıyorlardı. Gerçekten de, doğru insan yaşamı olarak görülen şey her neyse ona daha iyi uyan, daha temiz ve daha düzenli bir dünya inşa etmek istiyorlardı.

Dolayısıyla önümüzde, Proctor'un yargısını kabul etmekten başka bir alternatif kalmıyor: "Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Naziler, doğrusunu söylemek gerekirse, bilimin sonuçlarını saptırmıyorlardı. Onların yaptığı, hekimlerle ve bilim adamlarının başlattıkları şeyleri uygulamaya koymaktan başka bir şey değildi."[29] Irksal anlamda saf bir Almanya yönündeki Nazi projesi olmasaydı soykırım da olmazdı. Ancak şu da aynı derecede doğrudur: Söz konusu projeyi hem düşünülebilir hem de –aynı şekilde– saygın kılan bilim ve teknoloji olmasaydı böyle bir proje de olmazdı.

Nazilerin yenilmesinden yaklaşık kırk yıl sonra, bilim dünyasının en seçkin isimleriyle birlikte, yönettikleri halkların yaşam koşullarını geliştirmek için en yeni bilimsel teori ve teknikleri uygulamak isteyen ulus-devletlerden politikacıların da katıldığı dünya çapında bir konferansa iştirak eden Amitai Etzioni şunu gözlemliyordu:

> Konferansa katılanlar, mesela, kürtajla neticelenen amniosentezi (özürlü bir çocuk dünyaya getirip getirmeme tercihi sunulan) anne-ba-

29. Müller-Hill, *Racial Hygiene*, s. 296.

ba açısından açıklamaktan (mongol çocuklar için yılda 1,75 milyar dolar harcayıp harcamama tercihi sunulan) toplum açısından açıklamaya, (özürlü bir çocuğun doğmasını engelleyici) sağaltıcı amaçlardan *aynı* prosedürlerin ıslah amaçlı (örneğin, doğacak çocuğun cinsiyetinin seçimi) uygulanmasına, birey haklarından toplumsal sorunlara, gönüllü projelerden zorlayıcı müdahalelere (örneğin, alık bireylerin evlenmesini yasaklayan yasalara) çeşitli konuları tartıştılar.

Dikkat edilmesi gereken şey, hem bilim adamlarının hem de politikacıların konudan konuya bu tarz geçişleri fark etmemiş olmalarıdır. Şunu düşünebiliriz: Bazı katılımcıların çağrılmasını sağlayan bazılarının da kendi olanaklarıyla bu konferansa gelmesine neden olan şey, zaten tam da bu geçişler ve bunun yapılabilmesindeki kolaylıktı. "Eğer yapılabilecek herhangi delice bir şey varsa" diye uyarıyor Etzioni, "eninde sonunda bunu yapacak bir hükümet ortaya çıkacaktır... bu noktada, istenmediği kesinleşen bir gelişmeyi durdurmak için gereken mekanizmalara, kâğıt üstünde de olsa, sahip değiliz."[30]

Müller-Hill'in, Hitler'in *Reichskanzler* olarak atandığı ve

30. Amitai Etzioni, *Genetic Fix: The Next Technological Revolution* (New York; Harper & Row, 1973), s. 102, 20, 30. Son yirmi yılda, Etzioni'nin önsezilerini gerçek çıkaran tutumların güç kazandığı görülüyor. Bugün, daha önce düşünülemeyecek biçimde, toplama kamplarındaki mahkûmlar üzerinde uygulanan Nazi deneylerini "bilimsel olarak sağlıklı materyaller" olarak rehabilite etme çabalarından söz ediliyor. Öte yandan, etkilenen insanlar ister razı olsun isterse olmasınlar, insan yaşamı mühendisliğinden neden çekinilmesi gerektiğini anlamakta bugün daha çok sayıda zorlanan bilim adamı var. Bunlara göre, madem ki müdahalenin beklenen sonuçlarının *statükodan* daha iyi olacağı *biliniyor* ve madem ki bunun için gereken yetenek, araç ve fonlar mevcut, o halde mühendislik yapmamak için bir sebep yoktur. Nitekim, örneğin Norman Stone, Paul Windling'in *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945* (Cambridge University Press) adlı kitabı için 14 Aralık 1989 tarihli *The Guardian*'a yazdığı bir değerlendirmede şöyle diyor: "Hitler, korkunç yöntemiyle, sürekli ve bugünün 'sınıf dışı grupları'nda çok ciddi bir hal alan bir soruna işaret ediyordu: Ergenlik çağında anne olan bekâr kadınların yarının futbol holiganlarını yetiştirmesini nasıl önleyeceksiniz?" "Bu arada" çiziktirilen bir cümle, tarihin, gönülsüz bilim adamlarını zorladığı üzücü bilgisini bir kenara not alıyor. Norman Stone, (apaşikar görüldüğü için daha da korkunç olan) birkaç sözcükle, Nazilerin siyasal uygulamalarını davet eden bir felsefeye yeniden tercüman oluyor: Stone, "sınıf dışı gruplar"ın (tabii, başka kim olabilir ki zaten?) bir "sorun" (kimin sorunu?) olduğunu *biliyor*; holiganların bekâr *annelerin* (tabii ki kendileri de sınıf dışı olan bu kadınların) çocukları olduğunu *biliyor*; dolayısıyla da, sözde bekâr sınıfdışı annelerin doğurganlığına son verilmesi gerektiğini *biliyor*.

Wandsee konferansının yapıldığı tarihleri de içeren, "farklı olanların tanımlanması, yasaklanması ve kıyımı"na ilişkin vakayinamesi, Watson ve Crick'in DNA'nın yapısını keşifleriyle bunu izleyen genetik araştırma ve genetik mühendislik deneyleri patlamasının anlatımıyla son buluyor. Müller-Hill soruyor: "Barbarlığın Almanya'da patlak vermesinden herhangi bir ders çıkarıldı mı yoksa bu, çok daha korkunç biçimde ve dünya ölçeğinde tekrarlanacak mı?"[31] DNA'nın keşfinden sonra, Profesör Fischer, Lenz ya da Verschuer devrindeki genetik ve öjenik bilimlerinin sahip olmakla övündüğü bilgi gülünç derecede ilkel kaldı. Modern genetikçiler bugün bütün ve nihai "Hayat Kitabı"nı –bütün olası varyasyonlarıyla birlikte insanın tüm genetik kodunu– yazmayı hedefliyorlar. DNA kökenli tıbbın, kendisini gerçekleştirmesi için yeni bir endüstriye gereksinim olduğu da hemen ortaya çıktı. Bugün artık, Biogen gibi, kendilerini tamamen insan genlerine vakfeden, açıkgözlü ve hızlı bir biçimde, yeni bilimsel araştırmaların eninde sonunda üreteceği olağanüstü (ve çok kârlı) *uygulamalı* bilgi beklentisiyle telif haklarını garantiye almaya çalışan özel şirketler bile var. ABD Kongresi, geleneksel ve genel kabul gören işlevi doğrultusunda, Amerika'nın biyoteknoloji alanındaki mevcut liderliğini kaybetmemesi için yürütülecek öncü çalışmalara fon arayışına girerken, ABD Enerji Bakanlığı, DNA araştırmacılarını, deneylerinde, bakanlığın kıymetli

---

Peki ama nasıl? Bu noktada, tahmin edeceğiniz gibi, "Hitler, sürekli bir soruna işaret ediyordu."

Proctor'un çalışmasını değerlendiren Geoffrey Cantor "bilim tarafından tanımlanan sınırları çizili hedefleri kovalayan bilim adamlarının içine işleyen tehlikeler"den söz ediyordu. "Çünkü, sorumluluk olmadığı takdirde, güç, kolaylıkla en gayri insani hedeflere yöneltilebilir. Alman hekim ve bilim adamlarının arasında açıkça gözlenen eksiklik, araştırmalarının toplumsal, siyasal ve *etik* anlamı üzerinde açık ve eleştirel tartışma yapmamalarıydı. Hatta bugün bile böyle bir tartışma çok ender yapılıyor." (Geoffrey Cantor, "Biology and Destiny," *Jewish Quarterly*, Winter 1989.) Cantor'un çok iyi belgelediği, "etiksellikten çıkarma" ile bilimin araçsallığı arasındaki koparılamaz bağ dikkate alınacak olursa bu son cümledeki "hatta" sözcüğü sürpriz oluyor. Bütün bunlar Hans Jonas'ın şu yargısında çok iyi özetleniyor: "Bu kadar büyük bir güç hiç bu kadar yetersiz bir rehberlikle bir araya gelmemişti. Fakat madem ki elde güç vardı, bu mutlaka kullanılmalıydı." (*Philosophical Essays: From Ancient Creed to Tehcnological Man*, Englewood Cliffs; Prentice Hall, 1974, s. 176.)

31. Müller-Hill, *Murderous Science*, s. 21.

elektronik donanımını kullanmaya davet ediyor. Bilim adamları, onların bulgularını kâra dönüştürmeyi sabırsızlıkla bekleyen işadamları ve (en azından bugün için) onların prestijlerinden çıkar sağlama peşindeki politikacılar, "ırk malzemesi"nin bilimsel yönetiminin taze anılarını bir türlü unutamayan vicdan sahibi insanların itirazlarına isyan ediyorlar: "Biz 'kötü' özellikleri tanımlamaya çalışmıyoruz ki, sadece iyileri aşılamayı hedefliyoruz..."

Bilim adamlarının asil niyetlerinden kuşkulanmak için hiçbir sebep yok. Onları önceden tasarlanmış kötülükle suçlamanın ise hiç alemi yok. Ne var ki, Holocaust'un bize öğrettiği ders, bilim adamlarının iyiyle kötüyü ayırma hakkına sahip oldukları iddiasının hikmetinden; ahlâki otorite olarak bilimin kapasitesinden; nihayet, bilim adamlarının ahlâki meseleleri konuşlandırma ve eylemlerinin sonuçları hakkında ahlâki yargıda bulunma yetilerinden kuşkulanmaktır.

E. İNSANİYETSİZLİĞİN ANLATIMI

Düşmanı insan dışı sayan tanımlamalar, insanlık tarihinde yeni değildir; ne de modern çağa has bir özelliktir. Bu tip tanımlamalar savaşların çoğunda –belki de hepsinde– yapıldı. Çarpışma sırasında bunlar belki de kaçınılmazdı. Asker, kendisi öldürülmemeli ya da sakatlanmamak için, öldürme ve sakatlamaya karşı nefretini bastırmalıydı. Muharebe meydanındaki çarpışmalarda keskin bir simetri bulunur. Her iki tarafta da, on emirdeki "Öldürmeyeceksin" emrinin Öteki ile ilgili olarak askıya alınması, bunun kişinin kendisi için geçerliliğinin (ya da daha da çarpıcı bir biçimde Ötekini bu emre uymaya zorlamanın) koşulu olur. Kişinin kendi yaşama hakkını savunması, Ötekinin bu hakkının inkârını gerektirir. Böyle bir resimde Ötekinin tanımlanması gerekmez (ya da böyle görünür), Öteki kendisini –düşman olarak– tanımlar; çünkü kişi, kendi ahlâki kimliğine saygısını, kendini koruması ile çatışmaya sokar. Kişi kendisinin de bir *düşman* oluşunu ancak kendini riske atarak reddedebilir.

Görünüşte modern çağın başlangıcına dek sapasağlam gelse de, çarpışma sırasındaki düşmanı insandışılaştırma geleneği, öteki her şey gibi, modern örgütlenme ve teknoloji tarafından tam bir devrime uğratıldı. Bireylerin karşılıklı dövüşme becerilerinin çarpışmasının (yani hayatta kalma şansının her iki taraf için de eşit olduğu düellonun) yerine uzaktan toplu kıyım kondu. Karşılıklı niyetlerin simetrisi bugün artık o kadar da aşikâr değildir; kendi kendini haklı çıkarmaz, yorumlanması ve gösterilmesi gerekiyor. Daha da önemlisi, niyetlerin simetrisi daima uygulamaların simetrisine işaret eder. Kitlesel kıyımın modern silahları, böyle bir simetrinin savuşturulması için rasyonelleştirilir. Yüz yüze çarpışmadaki insanların tersine, kitlesel kıyımın nesneleri, sakatlansalar da, kabul gören bir insanlığa sahip olamazlar. Modern silahlar, kurbanlarının vücutlarını yok etmeden önce ahlâki kimliklerinin tamamen silinmesini gerektirir.

Pennsylvania'da İngilizce Profesörü ve Pasifik Savaşı gazisi Paul Fussell şunu hatırlıyor: "Amerikalıların genel kanaati, Japonların insan değil, küçük sarı hayvanlar olduğuydu; popüler imgelemde Japonlar bit, sıçan, yarasa, engerek yılanı, köpek ve maymun olarak betimleniyordu." Kara ve Deniz Ordusu bültenlerinde "büyük imha görevi"nden söz edilir, Japonların elindeki adalara çıkan bazı deniz erlerinin miğferlerinde de "Kemirgen İmhacısı" yazıyordu. Düşmanın insandışılaştırılması elbette ki karşılıklıydı. Bunun her iki tarafın da beynine kazınması ve her iki tarafın da öteki tarafın insanlığını unutması, katliamları mümkün kılıyordu; çünkü bu, tarafların, bu katliamları öldürmeden ziyade sıhhi operasyonlar olarak görmelerini sağlıyordu. "Sığınaklarına gaz doldurup ateşe verelim, kaçmaya kalkışanları da kurşunlayalım. Neden olmasın? Bunları gaz dolu sırt çantaları ya da daha güçlü bir şey kullanarak neden havaya uçurmayalım? Gerçekten neden üzerlerine yeni bir tür bomba atmayalım...?"[32]

Savaş, bütün modern yeniliklere rağmen, hâlâ tarafların kendilerini tanımlama hakkı taşıdıkları (ilk saldırı anında her zaman ol-

---

32. Paul Fussell, "Thanks God for the Bomb," ilkin *New Republic*'de sonra da *The Guardian*'da (21-22 Ocak 1989) yayımlandı.

masa da en azından savaşın ileri evrelerinde) bir durum olmaya devam ediyor. Düşman *nesnel bir biçimde* bir düşman olarak gözükürken, karşıdakinin ahlâki emirlerce korunma hakkını inkâr etmek yine de bir *karşılıklılık* durumu olarak durur. Halbuki soykırımda böyle değildir. Burada, imha nesnesi *tek taraflı* olarak tanımlanır. Hiçbir biçimde simetri uygulanmaz. Hayal gücünüzü ne kadar zorlarsanız zorlayın, öteki tarafı bir düşman olarak göremezsiniz; o bir kurbandır. İmha edilecektir; çünkü güçlü tarafın kurmak istediği düzenin mantığında ona yer yoktur. Nazi Almanya'sının dünyaya karşı yürüttüğü büyük savaşı oluşturan küçük savaşların çoğu, kesinlikle bu asimetrik karaktere sahipti: Almanların yaşam alanını işgal eden yabancıların ya da Alman yaşamına yuvalanan ve Alman ruhunu bozan yabancı ırkların tasfiyesi fikri. İmha edilecek nesne, tamamen gelecekteki Alman İmparatorluğu vizyonu tarafından tanımlanmıştı. Rubenstein ve Roth'un da işaret ettikleri gibi, "Holocaust'tan almamız gereken en önemli ders, kararlı ve güçlü bir saldırganın, devletsiz ve güçsüz kurbanlar üzerinde serbestçe gerçekleştirebileceği melânetin sınırsız olduğudur."[33]

Belli bir insan sınıfının gelecekteki düzende yerinin olmadığının ilanı, bu sınıfın ıslah edilemezliğinin –düzeltilemediğinin, uyarlanamadığının ve kendisini uyarlamaya zorlanamadığının– ifadesidir. Öteki, tövbe edebilecek ya da kendisini değiştirebilecek bir günahkâr değildir. Öteki, "hem hasta hem de hastalık bulaştıran, hem yaralı hem de yaralayan"dır, hastalıklı bir bünyedir.[34] Onun için yapılabilecek tek şey cerrahi bir operasyondur; hatta daha da iyisi ilaçlama ve zehirleme. O, imha edilmelidir ki toplumsal bünyenin geriye kalanı sağlığını koruyabilsin. Onun imhası tıbbi ve sıhhi bir meseledir.

Hitler, insanlığa hizmeti (Yahudilerin öldürülmesini) "haşerenin soyunun kurutulması" olarak tanımlayarak kendisinden sonraki bütün Nazi anlatısının rengini belirledi. Streicher'in *Der Stürmer*'inde bu tanım bıkmak usanmak bilmez bir monotonlukla tekrarlanır:

33. Richard L. Rubenstein ve John K. Roth, *Approaches to Auschwitz* (New York: SCM Press, 1987), s. 333-4.

34. Sender L. Gilman, *Difference and Pathology, Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), s. 130.

"Bakterilere, zararlı hayvanlara ve haşereye hoşgörü gösterilmemelidir. Temizlik ve hijyen sağlamak için bunları öldürerek zararsız kılmalıyız."[35] Nazilerin bol bol Öteki imal ettikleri modern bilimsel ırk söylemi (ki bu söyleme göre ırk, tamamen "doğa tarafından yönetilen" inkâr edilemez şekilde, kalıtımsal, kültürel olarak müdahale edilemez, düzeltilmesi imkânsız, sabit ve belirlenmiş bir nitelikti) ta en başından beri patolojik deformasyon, dejenerasyon, delilik ve cinsel sapkınlık imgeleriyle doluydu. Teorik kavramlarla tıbbi uygulamalar, taksonomik operasyonlarla cerrahi operasyonlar, kavramsal karşıtlıklarla bölme eylemleri, soyut değerlendirmelerle toplumsal ayrımcılık birbirlerinden ayrılmayacak biçimde iç içe geçmişti. Ötekinin haşere olarak tanımlanması, derinlere kök salan korkuları, nefret ve tiksintileri imha operasyonunun hizmetine sunuyordu. Fakat aynı zamanda ve daha da önemlisi, böyle bir tanımlama, Ötekini, ahlâki hakların artık tamamen görünmez olduğu bir zihinsel uzaklığa hapsediyordu. İnsanlığından koparılıp haşere olarak yeniden tanımlanan Öteki, artık ahlâki değerlendirilmeye dahi alınmayan bir nesne oluyordu.

Nazilerin ırksal seleksiyon, bölme ve "arıtma" politikalarını esinleyen ve daha sonra da bunların uygulanmasına nezaret eden ünlü bilim adamlarını hâlâ hatırlayan bugünün saygın Alman bilim adamları, yaşlı meslektaşları ya da öğretmenlerinin Yahudi düşmanı olduklarını –ya da bunların (sadece birkaç istisna dışında), bırakın sadık Naziler olmalarını, siyasete baş koymuş olmalarını dahi– hatırlayamıyorlar. Her ne kadar zamanın eskiyi iyileştirme ve özletme gücü bu kişilerin belleklerini aşındırmış olsa da bunların bu hatırlamama konusunda hemfikir oluşları gerçekten çarpıcıdır. Bu ortak hükmün geçmişin gerçeklerine tamamen uymadığı düşünüldüğünde, bu açık motivasyon, bugünkü bilim çevrelerinin mevcut iklimine biraz ışık tutuyor: Sonuçta geçmiş, bugünkü iklim bağlamında yorumlanıyor. Nitekim biz, Profesör Fischer'in, kendisini yalnızca bilime ve bilginin yayılmasına adamış, tamamen apolitik bir insan –nezaket, duyarlık ve sağduyu sahibi bir insan– olduğunu

35. Alıntı Norman Cohn'dan, *Warrant for Genocide* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1967), s. 87, 205.

öğreniyoruz. Profesör Lenz'in de aynı şekilde kendisini mesleğine adamış olduğunu duyuyoruz. Bu adam, hep bilgi peşinde koşan bir bilim adamıyla dünya dışı bir ütopyacı karışımı bir insandı; hiçbir kötülük izi taşımayan iyi niyetlerle dolu bir adam. Fischer'in eski bir asistanı, Fischer'in, muayene edilen insanların ırksal melezlik dereceleri konusundaki uzman raporlarının tamamen bilimsel ölçütlere göre yazılması üzerinde durduğunu ve bilimsel bir kavram olmadığı için hoşgörüyü aşağıladığını söylüyor. Profesör Verschuer'in eski yardımcısı Irmgard Haase de yeterince kararlı konuşuyor ve "Hiçbir tereddüt ve huzursuzluğumuz olmadı; sonuçta yaptığımız iş bilimdi" diyor. Ernst Rüdin'in kızı Profesör E. Z. Rüdin, babasının nesnel bilimsel bulgularının uygulamaları hakkındaki kaygılarından söz ediyor, fakat ardından şunu soruyor: "Ne yapmalıydı? Enstitüsü ve araştırmalarına parasal kaynak sağlamak için ruhunu şeytana bile satardı."[36] Gözünü kırpmadan da bunu yaptı. Sonuçta, bilimi, *kaynaklarını*, *araştırma* özgürlüğünü ve bilimin *ilerlemesini* düşünüyordu; bir bilim adamı olarak yaptığı şey de, tıpkı bilimin kendisi gibi, nesneldi, dolayısıyla da etik suçlardan muaftı: Bu, asla ahlâki bir sorun değildi. Birkaç ırkçı fanatik dışında, soykırımı yürüten ve buna danışmanlık yapan öteki unvan sahibi insanların hepsi, nereden bakılırsa bakılsın, aynı çizgide düşünüyorlardı ve yaptıkları işler için başka hiçbir motivasyona gereksinimleri yoktu.

"Nesnellik, aklımıza gelebilecek her türlü barbarca uygulamanın kapısını araladı."[37] Müller-Hill, özenli araştırmasını bu şekilde özetliyor. Bilim adamları nesnelliği yüceltirler. Değer yargılarını küçümser, bunlardan kaçınırlar. Bundan sonrası ise araçsal rasyonelliğe kalır. Eğer zihin hastalarının öldürülmesi ekonomik olarak doğru ve teknik olarak da mümkünse, bu neden yapılmasın ki? Ya

36. Karşılaştırın. Müller-Hill, *Murderous Science*, s. 107-56.
37. Müller-Hill, *Murderous Science*, s. 89. Hans Jonas, günümüz bilim adamlarının genetik mühendisliği konusundaki heyecanlarından şöyle söz ediyor: "Potansiyel olarak sınırsız, 'aşkın' olan imge, arzu edilen özelliklerin tablosuna dönüşecekti. İdeoloji tarafından seçilen, bilgisayardan yardım ve siyasal iktidardan da yetki alan genetikçiler tarafından da tasarlanan bu özellikler, en sonunda kaçınılmaz olarak biyoloji teknolojisinin elinde türlerin değerlendirilmesi noktasına gelecektir." (*Philosophical Essays*, s. 180-1.)

da, "Yahudi ve Çingene malzemesi"nin deney hayvanları olarak kullanılmasına karşı çıkılarak neden bilimin ilerlemesinin önü kesilsin ki?

Modern bilim adamlarının bürokratik bir yapı içinde örgütlenmeleri de bu duruşu destekler; yatay ve dikey işbölümüyle bu bürokratik yapı, bilim adamlarının çoğunu çok zaman "ara insan" (Lachs) olarak konumlandırır, onları "aracı durumu"nda (Milgram) tutar. Uzmanlar, faaliyetlerinin nihai sonuçlarını pek takip etmezler. Aldıkları kararların mantıksal sonucunun nereye vardığı ise onları daha da az ilgilendirir. (Uzmanların katkıları, iç içe geçmiş faaliyetlerden oluşan karmaşık bir ağın sadece bazı fonksiyonlarını temsil eder. Onlar, fonksiyon icracıları, büyük bir bütünün küçük birimleri olarak, yerlerine her an daha iyi biri yerleştirilebilir duygusu içindeler: Şu ya da bu işi yapmazlarsa bir başkası yapacaktır. Dolayısıyla da, faaliyetlerinin –kişisel sorumlulukla tamamlanan– *kişiselliği* silinir.) Hepsinden önemlisi, uzmanlar sözkonusu nihai sonuçların sorumluluğunu pek üstlenmezler. Hatta, eğer isterlerse bu sonuçlardan haberleri bile olmayabilir.

Müller-Hill'e göre, "öteki insan"ı gözden uzaklaştıran, gittikçe daha da uzak, dolayısıyla daha önemsiz (tabii, *etik olarak* daha önemsiz) kılan şey, bilim denen pratiğin tam da özüdür (ve bu, hayran ve müteşekkir olduğumuz bilimin görkemli başarılarının kaynağı olarak gördüğümüz özün ta kendisidir). "Birey"in sıfıra indirgenmesi, uzmanlaşma ve uzmanlığın gelişmesinin kaçınılmaz bir faktörüdür. "Bilimin, XVIII. yüzyıldan başlayarak Aydınlanma Çağı boyunca, konuşan ve bazı şeylere dikkat çeken bireye özgü faaliyetleri kaçınılmaz bir biçimde kaplaması, hiç tahmin edilmeyen yıkıcı etkilere yol açtı."[38] Bilimde önemli olan şey, ilginç ve doğru sonuçlara, hızlı ve ucuz biçimde varmaktır. Öteki mülahazalar, atlanması ya da yoldan ayıklanması gereken engellerdir. Bunlar, "ayak bağları"ndan, gerici faktörlerden, cehaletin tezahürlerinden, karanlık güçlerden başka şey olamazlar.

Modernlik, bir amaca yönelik eylemi ahlâkın ayak bağlarından kurtararak, soykırımı mümkün kıldı. Modernlik, soykırımın yeterli

38. Müller-Hill, *Murderous Science*, s. 102.

sebebi olmasa da gerekli koşuludur. İnsanların eylemlerini kitlesel bir ölçekte eşgüdümleme yetisi; kişiye, eyleminin hedef nesnesinden çok uzakta etkin bir biçimde iş görme olanağı sağlayan bir teknoloji; bir yandan uzmanlıkta görkemli ilerlemelere, öte yandan da sorumluluğun sulandırılmasına imkân veren ayrıntılı bir işbölümü; sıradan insanların anlayamadığı bilgi birikimi ve bilimin bununla birlikte artan otoritesi; sadece toplum mühendisliği projelerinin teknik olabilirlikleri ve "yeterince yararlanılmayan" kaynakların (ki bunlar, düzen, saydamlık ve kesinlik özlemlerinin hizmetine sunulacaktı) varlığı bağlamında tartışılıp değerlendirilmesine imkân tanıyan araçsal rasyonalitenin bilim destekli zihinsel iklimi... Bütün bunlar, modernliğin ayrılmaz parçalarıdır. Fakat bunlar aynı zamanda da, ahlâki eylemin yerine araçsal eylemin yerleştirilmesini (ya da daha doğrusu, kendi ahlâki anlamıyla araçsallığın aşılanmasını) şart koşar, dolayısıyla da soykırımı, gerçekleştirilmesi mümkün bir şey kılar; yeter ki, ortalıkta buna kararlı güçler olsun. Başka bir deyişle, modernlik, ahlâki yasakların pençesini kökünden zayıflatarak ve büyük ölçekli eylemleri, ahlâki yargılamadan bağımsız ve bireysel ahlâkın kısıtlayıcı etkisinden muaf kılarak, soykırımın *araçlarını* sunmuştur. Fakat aynı zamanda soykırımın amacını da...

Stanley Milgram, ünlü deneylerinin bulgularını şu şekilde özetliyordu:* "Kurbanı şoka sokma eylemi [rastgele seçilen, sıradan, orta sınıf, yasalara saygılı Amerikalıların davet edildikleri fiyakalı zulüm eylemi; (Z. B.)], yıkıcı güdülerden değil, deneklerin toplumsal bir yapıya entegre oldukları ve buradan çıkamadıkları gerçeğinden ortaya çıkar." Hemen şunu hatırlayalım: Deney testine tabi tutulan "toplumsal yapı," bilimin yapısıydı. Milgram'ın deneklerine, yapmaları istenen zulmü, doğuracağı bilişsel faydaların ve bilimin ilerlemesine yapacağı katkının "mazur kıldığı" söyleniyordu. Zaten, en prestijli üniversitelerden birinde bulunuyor olmalarının da etkisiyle, denekler de kendi kendilerine aynı sonuca varıyor; huşu ve korku

* Sosyal psikolog Stanley Milgram'ın 1974 yılında zararlı davranışların gelişiminde otoritenin rolünü göstermek amacıyla yaptığı bir deney. Milgram, sözde elektrik şoku veren bir deney düzeneği hazırlamış ve deneklere, yanlış cevap veren "öğrencilere" elektrik şoku uygulamaları talimatı vererek, insanların "öğrencilerin" hayatını tehlikeye attığını "bile bile" bu talimatlara ne ölçüde uyduklarına ilişkin veriler toplamıştı. (ç.n.)

telkin eden beyaz önlüklü insanların verdiği emirleri yerine getiriyorlardı. Bu emirlere karşı çıkma eğilimi bile taşımıyorlardı. Bu denekler neyin iyi olduğu ve *gereksiz* zulüm yapmama konularında bilim adamlarına güvenilmesi gerektiğini varsaymış olmalılar.

Ne var ki, Milgram'ın bulgularının en çarpıcısı (fakat aynı zamanda da en az tartışılanı), böyle "entegre" (tartışılmaz olarak okuyunuz) bir komuta yapısının, eşit prestije ve yeteneğe sahip otoriteler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarının yarattığı zayıflama etkisiydi. "Otoriteler arasındaki ihtilafın eylemi tamamen felç ettiği ortadadır."[39] Yani bu, deneklerin, kendilerine zulüm işlemeyi emreden komutları uygulama isteklerini felç ediyordu. Otorite *çoğulculuğu* durumunda, deneklerin ahlâki güdüleri yeniden canlanıyor, bu güdüler davranışların denetimini tekrar eline alıyordu. Etik, deyim yerindeyse, gönderildiği zorunlu sürgünden dönüyordu. Deneyin bir yüze sahip olmayan nesneleri yeniden yüze kavuşuyorlardı. Monolitik, sağlam yapılı ve tek erekli örgütlenmenin, deneği sorumluluğundan koparmakta kullandığı koruyucu kabuk böylece parçalanıyordu.

Öyle görünüyor ki, modernliğin araçsal kapasiteleriyle araçsal-rasyonel zihniyetinde saklı bekleyen soykırım potansiyeline karşı koyma ve nihayetinde de bunu dengeleme yetisine gerçekten sahip olan tek faktör, *güç çoğulculuğu*, dolayısıyla da otoriter görüş çoğulculuğudur. Eylemin ahlâki sorumluluğunu, bunun doğal sahibine, yani eyleyen bireye iade eden tek şey çoğulculuktur. Çoğulculuğun kaçınılmaz sonuçlarından olan merkezi yönetimin dağıtılmasının anlamı, "tek tip ve evrensel düzen"in icrası bir yana, böyle bir düzeni düşleme kapasitesine sahip bir yönetim merkezinin bile bulunmamasıdır. Dolayısıyla da, tanımlarla anlamların, ereklerle stratejilerin ve ilerleme ölçütlerinin, mükemmellik imgeleriyle değişimin gerçekleştiği ve gerçekleşmesi gereken istikamet düşüncesinin birliği –ki bunlar, modern zihniyetin en ateşli özlemleriydi– akim kalmaya ya da gündemden tamamen çıkarılmaya mahkûmdur. Bu özlemlerin yerine, toplumsal varlığın geçici, henüz onanlamamış

---

39. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (Londra: Tavistock, 1974), s. 166, 107.

eksiklikleri olmaktan çok, onun daimi özelliği olarak kalacak, birçok semiyotik ve aksiyolojik müphemlik doğmakta. Modern zihniyetin hoşgörmekte zorlandığı ve modern kurumların yok etmeye giriştikleri (ki bunların her ikisi de, korkunç yaratıcı enerjilerini bu imha niyetinden alıyordu) ikircim, modernliğin yıkıcı, soykırımsal potansiyelini zaptedebilecek ve fitilini sökebilecek tek güç olarak yeniden doğuyor. Dolayısıyla da, özgürlük ile soykırım arasında gidip gelen, her an her iki istikamete de savrulabilen, aynı anda hem çağdaş tehlikelerin en dehşetlisini hem de bunları engellemenin en etkin araçlarını –zehri ve panzehiri– doğuran modern eğilimin meşhur düalitesi kendini gösteriyor.

Primo Levi, ölmeden önce yazdığı son kitabında, büyüklü küçüklü Holocaust suçları işleyen ve "yalnızca emirleri uyguladıklarını" söyleyerek kendilerini aklamaya çalışan sayısız caniden söz eder. Levi, bu kişileri yalan söylemekle suçlar. Ne var ki, en yaşamsal görünen şey şudur: Bu katiller yaptıklarını dile *getirebiliyor* ve de hâlâ yalanlarına inanılabileceğini umuyorlardı. İşte onlara bu umudu veren şey, modernliğin bürokratik-teknolojik tarafıydı. Onların mazeretlerine meydan okuyacak ve yalanlarının ifşa olmayacağı yönündeki umutlarını söndürebilecek tek şey, modern demokrasinin çoğulculuğudur. Hatta bu, böyle bir yalanı doğuran eylemlere bile son verebilir.

Müphemliğe karşı yürütülen modern savaşın gelişimini ve sonuçlarını inceleyen Hans Jonas, modern teknoloji uygarlığını kendi, planlı ya da beklenmeyen sonuçlarından kurtarabilecek tek gücü, henüz yıkılamayan müphemlikte buluyordu:

> "Henüz değil" ontolojisinin ve bunun eskatolojik umudunun temel yanılgısı, şu apaçık ve sıradan hakikat tarafından yalanlanıyor: Hakiki insan zaten daima oradadır, bütün bir tarih boyunca da oradaydı; yücelik ve alçaklığıyla, büyüklük ve sefaletiyle, mutluluk ve kederiyle, adaletiyle ve suçlarıyla, kısacası insanlığından ayrı düşünülemeyecek bütün *ikircimleriyle*. Bu yapıcı ikircimi ortadan kaldırmak istemek, anlaşılmaz özgürlüğüyle insanı ortadan kaldırmak istemektir.[40]

---

40. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (University of Chicago Press, 1984), s. 200-1.

II
Müphemliğin toplumsal inşası

Dostlar var, düşmanlar var. Bir de *yabancılar*.

Dostlar ve düşmanlar birbirlerinin karşıtı olarak dururlar. Bunların birincisi ikinci olmayan, ikincisi de birinci olmayandır. Ancak bu, bunların eşit bir statüye sahip olduğuna delalet etmez. Tıpkı aynı anda hem içinde yaşadığımız dünyayı hem de bu dünyadaki yaşamımızı düzenleyen çoğu öteki karşıtlık gibi, bu da, *içeri* ile *dışarı* arasındaki ana karşıtlığın bir çeşitlemesidir. Dışarı, içerinin olumluluğunun olumsuzluğudur. Dışarı, içeri olmayandır. Düşmanlar, dostların olumluluğunun olumsuzluğudur. Düşmanlar, dost olmayanlardır. Düşmanlar, kusurlu dostlardır; düşmanlar, dostların *eve aitlik* duygusunu ihlal eden *yabanıllık*, dostların *orada bulunuşunun* reddi olan *orada olmayıştır*. Düşmanların itici ve korkutucu

"orda, dışarıda" olma hali, Derrida'nın ifadesiyle, bir *ek*tir; bu, dostların sıcak ve rahatlatıcı "buradalık"ına hem bir ek hem de buradalığın yerinden edilmesidir. Dostların, ne olduklarını, ne olmak istediklerini ve ne olarak görülmek istediklerini ortaya koymalarının tek yolu, kendilerinin, düşmanların karşı imgesi bağlamında, ne olmadıklarını (ya da ne olmak istemediklerini, ya da ne olarak görülmek istemediklerini) belirginleştirmelerinden geçer.

Burada bir simetri var gibi gözükür: Dostlar olmasaydı düşmanlar olmayacak, dışarıdaki dipsiz düşmanlık kuyusu olmasaydı da dostlar olmayacaktı. Ne var ki, simetri bir yanılsamadır. Düşmanları *tanımlayan* şey dostlardır; ve simetri yanılsamasının ta kendisi, dostların, asimetrik tanımlama haklarına tanıklık eden bir şeydir. *Sınıflandırma* ve *tayini* denetleyenler dostlardır. Buradaki karşıtlık, dostların zaferi, kendilerini doğrulama biçimidir. Bu, dostların anlatısal tahakkümünün, dostların *tahakküm olarak anlatı*sının ürünü ve koşuludur. Dostlar, anlatıya hâkim oldukları, anlatının sözdağarını belirledikleri ve bunu anlamlandırdıkları sürece, gerçekten evde, dostlar arasında ve rahat içindedirler.

Dostlar ve düşmanlar arasındaki bu çatlak, *vita contemplativa* [düşünsel hayat-ç.n.] ve *vita activa*'yı [faal hayat-ç.n.] birbirlerinin aynadaki yansımaları kılar. Bu, daha da önemlisi, bunların koordinasyonunu garanti altına alır. Bilgi ve eylem, aynı yapılanma ilkesine tabi olarak, birbirleriyle uyum içindedirler. Öyle ki, bilgi eylemi bilgilendirebilir, eylem de bilginin doğruluğunu onaylayabilir.

Dostlar/düşmanlar karşıtlığı hakikati yalandan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırır. Aynı şekilde uygun ile uygunsuzu, doğru ile yanlışı, zevk sahibi ile zevksizi birbirinden ayırır. Dünyayı okunur ve dolayısıyla da yol gösterici kılar. Kuşkuyu defeder. Bilgili insanın önünü görmesini sağlar. Kişinin gitmesi gerektiği yere gitmesini garanti eder. Seçim yapmanın, doğal zorunluluğu ifşa ettiğini düşündürür; öyle ki, insan icadı zorunluluk, seçimin kaprislerine karşı bağışık olabilir.

Dostlar, işbirliğinin pragmatikliği tarafından var edilir. Dostlar, sorumluluk ve ahlâki görev tarafından biçimlendirilir. Dostlar, karşılık vermelerinden *önce* ve karşılık vermelerinden *bağımsız olarak*

iyiliklerinden sorumlu olduğum insanlardır. Zaten görünüşte sözleşmeye dayanan, iki yönlü bir bağ olan bu işbirliği sadece bu koşul altında etkin hale gelebilir. Sorumluluk, eğer bir mübadele olacaksa, bir hediye olmalıdır.

Halbuki düşmanlar, mücadelenin pragmatikliği tarafından yaratılır. Düşmanlar, sorumluluk ve ahlâki görevin reddedilmesiyle anlamlandırılır. Düşmanlar, onlara karşı sorumluluğumu reddetmeden *önce* ve bunu reddetmemden *bağımsız olarak*, iyiliğime karşı sorumluluklarını reddeden insanlardır. Görünüşte iki taraflı bir husumet ve karşılıklı düşmanca bir eylem olan mücadele, yalnızca bu koşul altında etkin olabilir.

Dostçalık beklentisi dostlukların kurulmasında zorunlu değilken, husumet beklentisi düşmanların yaratılmasında vazgeçilmezdir. Nitekim, dostlarla düşmanlar arasındaki karşıtlık, *yapmak* ile *kotlanmak* arasındaki, bir eylemin *öznesi* ile *nesnesi* olma arasındaki karşıtlıktır; hedefe varma ile geri tepme arasındaki, girişim ile ihtiyat arasındaki, yönetme ile yönetilme arasındaki, etki ile tepki arasındaki karşıtlıktır.

Aralarındaki bütün karşıtlıklarla birlikte ya da –daha doğrusu– bu karşıtlıklardan *dolayı*, bu iki karşıt durumun her biri ilişkileri temsil eder. Simmel'i izleyerek şunu diyebiliriz: Dostluk ve düşmanlık, sadece bu ikisi, *toplumlaşma* biçimleridir. Bunlar, gerçekten de, tüm toplumlaşmanın arketipidir; birlikte toplumlaşmanın iki koordinatlı matrisini oluştururlar. Toplumlaşmanın olası hale geldiği çatısını yaratır ve "ötekiler *ile* olma" *olasılığını* ortadan kaldırırlar. Dost olma ile düşman olma, *Öteki*nin başka bir *özne* olarak tanınabildiği, "tıpkı benlik gibi bir özne" olarak yorumlanabildiği, benliğin yaşam dünyasına kabul edilebildiği, anlamlı sayılabildiği, olabildiği ve kalabildiği iki kiptir. Dost ile düşman arasındaki karşıtlık olmasaydı bunların hiçbiri mümkün olmayacaktı. Sorumluluk bağının kopması olasılığı olmasaydı, hiçbir sorumluluk kendisini bir ödev olarak koyamayacaktı. Düşmanlar olmasaydı dostlar da olmayacaktı. Farklılık olasılığı olmasaydı, diyor Derrida, "Burada oluş arzusunun kendisi, bir soluk alma alanı bulamayacaktı. Bunun başka bir anlamı da şudur: Bu arzu, kendi içinde, kendi tatmin ol-

mama yazgısını da taşır. Farklılık, tam da imkânsızlaştırdığı şeyi mümkün kılarak, yasakladığı şeyi üretir."[1]

Yabancı ise, bu evcimen husumete, dostlarla düşmanlar arasındaki bu çatışma üreten danışıklı dövüşe karşı isyan eder. Yabancının taşıdığı tehdit, düşmanınkinden daha korkutucudur. Yabancı, toplumlaşmanın kendisini –tam da toplumlaşma *olasılığını*– tehdit eder. Dostlarla düşmanlar arasındaki karşıtlık blöfünü, *compleat mappa mundi*'ye yayılan [tüm dünyanın haritası; tüm dünyayı kaplayan-ç.n.] olarak, bütün farklılıkları tüketen ve dolayısıyla da kendisi *dışında* hiçbir şey bırakmayan bir farklılık olarak görerek buna meydan okur. Bu karşıtlık, bütün bir toplumsal yaşamın ve bunu oluşturan bütün farklılıkların temeli olduğu için de, yabancı, toplumsal yaşamın ta kendisini baltalar. Çünkü yabancı ne dost ne de düşmandır; belki de her ikisidir. Çünkü biz, gerçekte ne olduğunu ve bunu bilmenin yolunu dahi bilmiyoruz.

Yabancı, *karar verilemeyenler* ailesinin bir üyesi (belki de temel ve arketip üyesi)dir. Karar verilemeyenler, yani, yine Derrida'nın ifadesiyle, "felsefi (ikili) karşıtlığa dahil edilemeyen, buna direnen ve bunun düzenini bozan *ve fakat* üçüncü bir sınıf da yaratmayan, spekülatif diyalektik biçiminde bir çözüme yer bırakmayan," afallatıcı olduğu kadar da her taşın altından çıkan birimlerdir. Derrida'nın irdelediği "karar verilemeyenler"e birkaç örnek:

Pharmakon: Yunanca, hem ilaçları hem de zehirleri içine alan tür adı. Bu terim, Plato'nun *Phaidros*'unda yazının benzetmesi olarak kullanılan ve bunun sonucunda –Derrida'ya göre– iç belirsizliğinden sakınmayı hedefleyen çeviriler yoluyla, Platon sonrası Batı metafiziğinin aldığı istikametten dolaylı olarak sorumlu olan bir kavramdır. *Pharmakon*, gerçekten de, "Yanlış çeviriden dolayı değil fakat çarpıklaşma, belirlenimsizlik ya da aşırı belirlenim yoluyla aynı sözcüğe 'deva', 'reçete', 'zehir', 'ilaç', 'filtre', vb. anlamlarını katan düzenli çokanlamlılık"tır. Bu kapasitesinden dolayı *pharmakon*, her şeyden önce, müphem olduğu için güçlü ve güçlü olduğu için müphemdir: "Hem iyi hem kötü, kabul edilebilir ve de ka-

1. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), s. 143.

bul edilemezdir."[2] Sonuçta *pharmakon*, "Ne ilaçtır ne zehir, ne iyidir ne kötü, ne içeridir ne dışarı." *Pharmakon*, karşıtlığı –karşıtlık olasılığının ta kendisini– tüketir ve ihlal eder.

Hymen: Bu, hem zarı hem de evliliği simgeleyen, bundan dolayı da aynı anda hem bekârete –"içeri" ile "dışarı" arasındaki uzlaşılmamış ve uzlaşmaz farklılığa– hem de benlik ile ötekinin birleşmesiyle bekâretin ihlaline işaret eden, yine Yunanca bir sözcüktür. Sonuçta *hymen*, "Ne karışıklık ne ayrım, ne aynılık ne farklılık, ne zifaf ne bekâret, ne peçe ne peçeyi kaldırma, ne içeri ne dışarı, vb. dir."

Supplement: Fransızcada bu sözcük hem eklenen hem de bir şeyin yerine ikame edilen anlamı taşır. Dolayısıyla da bu, "içeriye dahil olan" öteki, içeriye giren dışarı ve aynılığa dönüşen farklılıktır. Sonuçta *supplement*, "Ne bir artı ne bir eksi, ne dışarı ne içerinin tamamlayıcısı, ne rastlantı ne öz, vb.dir."[3]

Karar verilemezlerin hepsi *ne-o/ne-de-şu*'dur. Yani bunlar, *ya-şu/ya-da-bu*'nun aleyhinedir. Eksik belirlenimleri bunların gücüdür. Çünkü, bunlar hiçbir şeydirler ve her şey olabilirler. Karşıtlığın düzenleyici gücünü, dolayısıyla da karşıtlık anlatıcılarının düzenleyici güçlerini yok ederler. Karşıtlıklar bilgiyi ve eylemi mümkün kılar; karar verilemezler ise bunları felç eder. Karar verilemezler, karşıtlıkların en yaşamsalının bile yapaylığını, narinliğini ve sahteliğini acımadan ifşa eder. Dışarıyı içeriye getirir ve düzenin rahatını kaosun kuşkusu ile zehirler.

İşte yabancıların yaptığı şey tam da budur.

A. BELİRLENİMSİZLİĞİN DEHŞETİ

Bilişsel (sınıflayıcı) netlik, davranışsal kesinliğin bir yansıması, entelektüel eşdeğeridir. Bu ikisi hep bir aradadır. Bunların birbirlerine ne denli sıkı bir biçimde bağlı olduğunu yabancı bir ülkeye git-

2. Jacques Derrida, *Disseminations*, çev. Barbara Johnson (Londra: Athlone Press, 1981), s. 71, 99.
3. Jacques Derrida, *Positions*, çev. Aln Bass (University of Chicago Press, 1981), s. 42-3.

tiğimizde, yabancı bir dili dinlediğimizde ve yabancı bir davranışı gözlediğimizde hemen anlayabiliriz. Bunun hemen ardından karşılaşacağımız yorumbilgisel sorunlar, sınıflama kabiliyetinin başarısızlığını izleyen korkunç davranışsal felcin ilk belirtileridir. Anlamak, Wittgenstein'in söylediği gibi, önünü görmektir. Bundan dolayıdır ki, yorumbilgisel sorunlar (ki bunlar, anlamın açıkça ortada olmadığı zaman, sözcüklerle anlamın aynı şey olmadığının, bir anlam *sorununun* varlığının farkına vardığımız zaman ortaya çıkan sorunlardır) gayet sinir bozucudur. Çözülmemiş yorumbilgisel sorunlar, durumun nasıl okunacağına ve istenen sonuçlara nasıl bir hareketle ulaşılabileceğine dair belirsizliğe işaret eder. Belirsizlik, en iyi ihtimalle kafa karıştırıcıdır ve rahatsız edici olarak yaşanır. En kötü ihtimalle ise, bir tehlike anlamı taşır.

Toplumsal örgütlenmenin büyük bir kısmı, yorumbilgisel sorunlarla karşılaşma sıklığını azaltma ve karşılaşıldıklarında ortaya çıkan sıkıntıyı hafifletme yolundaki sistematik çabanın çökelmesi olarak yorumlanabilir. Bunu başarmanın en yaygın yolu herhalde teritoryal ve işlevsel ayrım metodudur. Bu metot tam olarak ve azami verimle uygulandığında, fiziksel mesafe azalıp etkileşimin ölçek ve sıklığı arttıkça, yorumbilgisel sorunlar da azalacaktır. Ayırma ilkesi, yani "etkileşimin, varsayılan ortak anlayış ve karşılıklı çıkar öbekleriyle kısıtlanması"[4] ilkesi titizce ve özenle uygulandığı takdirde, yanlış anlama olasılığı ortaya çıkmayacak ya da çıktığında da sadece marjinal bir rahatsızlık yaratacaktır.

Teritoryal ve işlevsel ayrım metodu hem dışarı hem de içeri için kullanılır. Yorumbilgisel sorunlar doğurmaya ve bunlarla karşılaşmaya mahkûm oldukları bir yere girme durumunda kalan insanlar, ziyaretçilerin kullanımı ve işlevsel arabulucuların hizmetine ayrılan özel alanlar ararlar. Sürekli olarak çok sayıda "gittikleri yerin kültürünü bilmeyen" ziyaretçilerin akınına uğrayan turistik ülkeler bu tür özel alanlar yaratır ve sözü edilen türden arabulucuları önceden eğitir.

Teritoryal ve işlevsel ayrım, mevcut yorumbilgisel sorunların

4. Frederick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries; The Social Organization of Cultural Difference* (Bergen: Universitet Ferlaget, 1969), s. 15.

bir yansımasıdır. Ancak bu ayrım, aynı zamanda da, bu sorunların devam etmesi ve yeniden üretilmesindeki en güçlü faktörlerden biridir de. Bu ayrım devam ettiği ve sımsıkı korunduğu sürece, yanlış anlama olasılığının (ya da en azından böyle bir yanlış anlama beklentisinin) azalma şansı pek yoktur. Dolayısıyla da, yorumbilgisel sorunların sürekliliği ve daimi olasılığı, aynı anda, sınır çizme çabalarının hem güdüsü hem de ürünü olarak görülebilir. Aslında yorumbilgisel sorunlar, içsel bir kendini idame eğilimi taşırlar. Sınır çizme asla kusursuz olmadığı ve bazı sınır kesişmeleri kaçınılmaz olduğu için, yorumbilgisel sorunlar, öyle görünüyor ki, gündelik yaşamın bildik dünyasını çevreleyen daimi bir "gri bölge" olarak sürüp gidecek. Bu gri bölgenin sakinleri *aşina olmayanlar*dır; henüz sınıflandırılmamış olanlar ya da –daha doğrusu– bizimkilere benzer, fakat bizim henüz bilmediğimiz ölçütlerce sınıflandırılanlar...

"Aşina olmayanlar," birkaç çeşittir, hepsi de farklı sonuçlar doğurur. Oluşturdukları yelpazenin bir kutbunda, *pratikte* uzak (yani nadiren gidilen) topraklarda oturan, dolayısıyla da rolleri, bildik toprakların sınırlarının belirlenmesiyle sınırlananlar bulunur (Örneğin, Roma haritalarının dış sınırlarında tehlike uyarıları olarak geçen *ubi leones*). Bu tür aşina olmayanlarla yapılan alışverişler (tabii böyle bir alışveriş söz konusuysa), gündelik rutinden ve normal etkileşim ağından ayrı tutulur; *özel bir insan sınıf*ının (örneğin, gezgin tüccarlar, diplomatlar ya da etnografların) işlevi olarak ya da geri kalanlar için *özel bir durum* olarak yeni. Kurumsal ayrımın her iki (teritoryal ve işlevsel) aracı da, aşina olmayanların gündelik önemsizliğiyle birlikte bunların aşina olmayışlarını da korur ve güçlendirir. Kurumsal ayrım, aynı zamanda, dolaylı biçimde de olsa, kendi topraklarının güvenli evindelik duygusunu da korur. Yaygın kanaatin tersine, televizyonun, aşina olmayan biçimlerin rutin olarak gözlenebildiği bu dev ve kolay ulaşılır gözetleme deliğinin ortaya çıkışı, bu kurumsal ayrımı ne yok etti ne de bunun etkinliğini azalttı. McLuhan'ın "küresel köy"ünün akim kaldığını söyleyebiliriz. Bir sinema ya da TV ekranının çerçevesi, sızma tehlikesini önlemede, turist otellerinden ve çitle çevrili kamp alanlarından da-

ha etkin işler. Buradaki iletişimin tek taraflılığı, aşina olmayanları ekrana hapsederek tecrit eder. Karayip köylülerinin ürünleriyle Hintliler ve Polinezyalıların kutsal emanet mahfazalarını bir rafta toplayan "tematik" alışveriş merkezlerinin icadı, eski kurumsal ayrım tekniğini, mükemmellik düzeyine çıkardı. Geçmişte bu düzeye ulaşabilen tek şey hayvanat bahçesiydi.

Ne var ki, *yabancılık* fenomeni –ne kadar can sıkıcı olursa olsun– yorumbilgisel sorunların üretilmesine indirgenemez. Bilinen sınıflamaların iflası ne denli huzur bozucu olsa da, bilgi eksikliğine dayandırılabildiği sürece felâket düzeyinde algılanmaz. Keşke bu dili öğrensem; keşke bu yabancı âdetlerin gizini çözebilsem... Yorumbilgisel sorunlar, tek başlarına, bilgiye ve davranışsal kesinliğin ulaşılabilirliğine olan güveni baltalamaz. Olsa olsa bunları güçlendirir. Yorumbilimsel sorunların, başka bir *sınıflandırma metodunu*, başka bir karşıtlıklar dizisini, başka bir semptomlar dizisinin anlamlarını öğrenmek için gereken reçeteleri veriş biçimi, ancak dünyanın asli düzensizliğine ve özellikle de bilginin düzenleyici becerisine inancı destekler. Dozu yüksek olmayan şaşkınlıklar zevk verir; çünkü bunlar güvenin rahatlığında eritilebilir (bu, her turistin de bildiği gibi, egzotikleştikçe güzelleşen yabancı gezilerdeki çekiciliğin önemli bir parçasıdır). Farklılık, kişinin birlikte yaşayabileceği bir şeydir; yeter ki kişi, bu farklı dünyanın da, tıpkı bizimki gibi, "anahtarı olan bir dünya," bizimki gibi düzenli bir dünya olduğuna; *ya* dostların *ya da* düşmanların yaşadığı, manzarayı bulandıracak ve eylemi karıştıracak melez hiçbir şeyin olmadığı, henüz bilinmeyen, fakat gerekirse öğrenilebilecek kural ve bölümleri olan, sadece başka bir dünya olduğuna inansın.

Ancak, bazı yabancılar *henüz-karar verilmemişler* değil; özünde *karar verilemezler*dir. Bunlar, olmaması gereken şu "üçüncü öğe"nin önsezisidir. Bunlar hakiki melezler, canavarlardır; sadece *sınıflandırılmayanlar* değil, *sınıflandırılamayanlar*dır. Bunlar, sadece burada ve şimdiki karşıtlığı sorgulamaz; karşıtlığın ta kendisini, karşıtlık ilkesini, bunun doğurduğu ikiliğin makullüğünü ve bunun gerektirdiği ayrımın olasılığını sorgularlar. Bölmenin narin yapaylığını gün yüzüne çıkarırlar. Dünyayı yıkarlar. "Önünü göreme-

me"nin geçici rahatsızlığını öldürücü bir felce dönüştürürler. Bunlar tabulaştırılmalı, silahsızlandırılmalı, bastırılmalı, fiziksel ya da zihinsel olarak sürgün edilmelidir; aksi halde dünya mahvolabilir.

Salt *aşina olmayanın*, Simmel'in yerinde tanımıyla, "bugün gelen ve yarın gitmeyen insan"[5] olan hakiki *yabancı*ya dönüşmesiyle birlikte teritoryal ve işlevsel ayrım yetersiz kalır. Gerçekten de yabancı, "uzak" diyarlarla sınırlı kalmayı ya da bizim diyardan gitmeyi reddeden, dolayısıyla da uzamsal ya da zamansal ayrımın kolay yapılanınca *a priori* meydan okuyan birisidir. Yabancı, yaşam dünyaya gelir ve burada kalır; dolayısıyla da –salt "aşina olmayanlar"ın aksine– ister dost ister düşman olsun bir *anlam* kazanır. Yaşam dünyaya *davetsiz* gelir; böylece beni bu girişimimizin alıcı tarafına koyar, beni öznesi olduğu eylemin nesnesi yapar. Bütün bunlar, hatırlayacak olursak, *düşman*ın kötü ünü olan işaretleridir. Ne var ki yabancı, öteki "bariz" düşmanların aksine, ne güvenli bir uzaklıkta ne de muharebe hattının öteki tarafında durur. Daha da kötüsü –*dost*un bilinen bir özelliği olan– bir *sorumluluk* nesnesi olma iddiasında bulunur. Kendisine dost/düşman karşıtlığını uygulayacak olsak aynı anda hem aşırı hem de eksik belirlenimle ortaya çıkar. Dolayısıyla, karşıtlığın kendisinin iflasını ifşa eder. Yabancı, dünyanın düzenine yöneltilen sürekli bir tehdittir.

Tabii sadece bundan dolayı değil. Dahası var. Örneğin, unutulmaz, dolayısıyla da affedilemez bir ilk günah olan sonradan giriş söz konusudur: Yabancının, yaşam dünya alanına, tam olarak belirlenebilir bir zamanda gelmiş olduğu gerçeği. Yabancı, yaşam dünyaya "baştan," "kökeninden," "en başından beri," "ezelden beri" ait değildir, dolayısıyla da yaşam dünyanın kendiliğindenliğini sorgular ve varoluşun "çıplak tarihselliği"ni somutlaştırır. Gelmiş *olduğunun* hatırlanması, orada bulunuşuna doğal bir hakikatten ziyade tarihsel bir olay anlamı katar. Bir taraftan öteki tarafa geçişi, varoluş haritasındaki önemli bir sınırı ihlal eder; bundan dolayı da buna şiddetle karşı gelinmesi gerekir. Sonuçta böyle bir geçiş, do-

5. Georg Simmel, "The Stranger" (1908), *On Individuality and Social Forms* (Chicago: University of Chicago Press, 1971) içinde, s. 143. "Der Fremde," diyordu Robert Michels, "ist der Reprasentant des Unbekannten." ("Materialen zu einer Soziologie des Fremden," *Jahrbuch für Soziologie*, 1925, içinde, s. 303.)

ğanın kendisinin de tarihsel bir olay olduğunun, dolayısıyla da, doğal düzene ya da doğal haklara dayanmanın herhangi bir öncelik muamelesi göremeyeceğinin kabulü anlamına gelir. Yabancının varlığı, tarihsel bir olay olmak ve bir başlangıcı bulunmakla, daima bir sonun potansiyelini taşır. Yabancının gitme özgürlüğü vardır. Aynı zamanda da gitmeye zorlanabilir; ya da en azından, şeylerin düzenini ihlal etmeksizin gitmeye zorlanması düşünülebilir. Ne kadar uzarsa uzasın, yabancının kalışı geçicidir; ve bu da, güvenli ve düzenli varoluş adına korunması ve sürdürülmesi gereken ayrımın ihlallerinden biridir.

Ancak, yabancının tehlikeli uygunsuzluğu burada da bitmez. Yabancı, dünyanın uzamsal düzenini –ahlâki ve topografik yakınlık arasındaki özlenen eşgüdümü, dostların birlikteliğini ve düşmanların uzaktalığını– baltalar. Fiziksel ve ruhsal mesafe arasındaki uyumu bozar: Yabancı, *fiziksel olarak yakın* iken *ruhsal olarak uzak* kalır. Yalnızca uzaklarda olduğu düşünülen ve oralardayken hoşgörülen –böylece ya ilişkisiz sayılarak görmezden gelinen ya da düşmanca sayılarak reddedilen– farklılık ve ötekilik türünü, birincil yakınlık dairesinin içine sokar. Yabancı, uyumsuz ve dolayısıyla da hoşa gitmeyen bir "yakınlık ve uzaklık sentezi"ni temsil eder.[6] Yabancının varlığı, ortodoks sınır işaretlerinin güvenilirliğine ve düzen kurmanın evrensel araçlarına karşı bir meydan okumadır. Yabancının yakınlığı (Levinas'a göre, bütün yakınlıklar gibi)[7] ahlâki bir ilişki doğururken, uzaklığı (Erasmus'a göre, bütün uzaklıklar gibi)[8] yalnızca sözleşmeye dayalı bir ilişkiye izin verir: Uzlaşılan bir önemli karşıtlık daha.

Her zaman olduğu gibi, pratik hayattaki uygunsuzluklar kavramsal olanı izler. Gitmeyi reddeden yabancı, geçici ikametgâhını yavaş yavaş bir vatana dönüştürür; aynı anda da öteki "orijinal" vatanı geçmişte kaybolur, belki de tamamen yok olur. Diğer yandan ise, yabancı (sadece teoride de olsa) gitme özgürlüğünü elinde bu-

6. Simmel, "The Stranger," s. 145.
7. Karşılaştırın. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo*, çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), s. 95-101.
8. Karşılaştırın. Charles J. Erasmus, *In Search of the Common Good* (New York: Free Press, 1974), s. 74, 87.

lundurur, dolayısıyla da yerel koşulları, yerli sakinlerin pek cesaret edemediği bir sükûnetle izler. Buradan da başka bir uygunsuz sentez ortaya çıkar; bu defaki, dahil olma ile kayıtsız kalma, taraftarlık ile tarafsızlık, ayrı durma ile katılma arasındadır. Yabancının beyan ettiği taahhüde, vaat ettiği sadakate ve gösterdiği bağlılığa güvenilemez. Yabancı, çoğu yerlinin genellikle kıskandığı ama nadiren sahip olduğu kolay kaçış emniyet sübabıyla donanmış olarak gelir.

Dolayısıyla, yabancının tövbesi imkânsız günahı, orada oluşu ile dünya düzeni için temel teşkil eden öteki oluşlar arasındaki bağdaşmazlık; hiç bitmeyen düzenleme çabalarının araçlarından olan bazı yaşamsal karşıtlıklara aynı anda yönelttiği saldırıdır. İşte, bütün bir modern tarih boyunca yabancının, *uygunsuzluğun* taşıyıcısı ve cisimleşmiş hali olarak inşasında sürekli kullanılan şey bu günahtır. Gerçekten de, yabancı, tedavisi imkânsız bir hastalık olan *katmerli uygunsuzluğa* yakalanmış bir kişidir. Bundan dolayı yabancı, modernliğin başının belasıdır. Yabancı, Sartre'ın *le visquex*'isinin [yapışkan, vıcık vıcık-ç.n.] ya da Mary Douglas'ın *sümüksü*sünün arketipik bir örneği olarak düşünülebilir: –İki taraftaki düşmanları birbirinden ayıran bir barikatın üstüne yerleşen ya da daha doğrusu, barikatın üstünden boşaltılan ve onu her iki tarafa doğru kayganlaştıran bir madde, belirli bir toplumsal düzenin ya da belirli bir yaşam dünyanın inşasında hayati öneme haiz bir sınır çizgisini belirsizleştiren ve sökülüp atılamayan *müphem* bir varlığın arketipi –.

Düzen inşasında kullanılan ikili sınıflandırmaların hiçbiri, özünde kesintili olmayan, sürekli değişen gerçeklik deneyimiyle asla tam olarak örtüşemez. İkircim korkusundan doğan karşıtlık, müphemliğin ana kaynağıdır. Herhangi bir sınıflandırmanın uygulanması, anormalliklerin (yani ayrı olmalarıyla düzene anlam katan kategorileri aştığı için "anormal" olarak algılanan fenomenlerin) üretimiyle aynı anlama gelir. Nitekim, "Herhangi bir kültür, kendi varsayımlarına meydan okuyan olaylarla yüzleşmek zorundadır. Hiçbir kültür, özgüvenini yitirmeyi göze almadan, kendi tasarımının ürettiği anormallikleri gözardı edemez."[9] Yabancıdan daha

9. Karşılaştırın. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra: Routledge, 1966), s. 39.

anormal bir anormallik pek yoktur. Yabancı, dost ile düşman, düzen ile kaos, içeri ile dışarı *arasında* durur. Dostların ihanetini, düşmanların becerikli tebdili kıyafetini, düzenin yıkılabilirliğini ve içerinin savunmasızlığını temsil eder.

B. BELİRSİZLİKLE MÜCADELE

Modern öncesi, küçük ölçekli cemaatlerde, *yoğun sosyalliğin* belirgin bir unsur olduğu genel kabul gören bir yargıdır; bu cemaatler, üyelerinin çoğu için, yaşam dünyanın tamamının kazındığı bir evrendi. Ancak bu ortak yargı, üyeler tarafından farklı farklı yorumlanır. "Yoğun sosyallik," en çok da, Tönnies tipi bir yakınlık, ruhsal uyum ve çıkar-bağımsız bir işbirliği; başka bir deyişle, husumetsiz ya da husumetin bastırıldığı bir *dostluk* olarak *yanlış*-yorumlanır. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, dostluk, sosyalliğin tek biçimi değildir; aynı işlevi düşmanlık da görür. Gerçekten de, dostluk ve düşmanlık, sosyalleşmenin mümkün ve vaki *olduğu* çatıyı birlikte örer. Geçmişin "yoğun sosyalliği," geriye dönüp baktığımızda, kendi durumumuzdan farklı olarak bizi çarpar. Bunun sebebi, bunun, bizim yaşadığımız dünyadakinden daha fazla dostluğu içermesi değil; o zamanki dünyanın yoğun biçimde ve hatta neredeyse tamamen dostlar ve düşmanlarla –ve *sadece* dostlar ve düşmanlarla– dolu olmasıydı. O yaşam dünyada, pek tanımlanmayan *yabancılar*a çok az, o da marjinal bir yer kalıyordu. Nitekim, dostlar/düşmanlar karşıtlığının mutlaka yarattığı semantik ve davranışsal sorunlara da çok az rastlanıyordu. Bunlarla da, büyük ölçüde, bu karşıtlığın meşrulaştırdığı ikili yollarla hızlı ve etkin biçimde başa çıkılıyordu. Cemaat, nadiren de olsa kendi yörüngesine giren az sayıdaki yabancıyı anında *ya* dostlar *ya da* düşmanlar olarak sınıflandırarak, yoğun sosyalliğini etkin bir şekilde koruyordu. Yabancılık, geçici bir konum olarak, bu dünyanın net ve katı ikiliğine ciddi bir tehdit oluşturmuyordu.

Bütün birey-üstü gruplaşmalar, her şeyden önce, dost/ düşman *kolektifleşmesinin* –birçok insanın dost ve düşmanlarını paylaşma-

larını sağlayan, dostlarla düşmanları birbirinden ayıran hatların eşgüdümünün– tortuları (ya da daha doğrusu, süregiden süreçleri)dir. Yani ortak bir düşman grubu ya da kategorisini kabul eden bireyler, ancak bu sayede birbirlerini dost görebiliyorlardı. Yoğun sosyalliğin tanımladığı cemaatler için bütün hikâye bundan ibaretti ya da neredeyse bundan ibaretti. Yabancılarsa, bu iki karşıt kategoriden, yani dostlar ya da düşmanlardan birine kolayca ve cemaatin gücü dahilinde tahsis edildiği sürece de hikâye bundan ibaret kalabilirdi.

Ancak modern koşullarda bu böyle olmadı. Modern koşulların özelliği, fiziksel yoğunluk ile yoğun sosyalliğin birbirinden *boşanmas*ıdır. *Ecnebiler*, yaşam dünyanın sınırları içinde bitiverir ve *gitmeyi reddederler* (ancak kişi, bunların –eninde sonunda– gideceği umudunu hiç yitirmez). Bu yeni durum, illa artan huzursuzluk ve mobiliteden kaynaklanmaz. Hatta, bu yeni yoğun ve ateşli mobilitenin kendisi, büyük uzamların –topluluklar bazında uygulanan eski haritalama ve düzenleme metotları tarafından özümsenemeyecek ve evcilleştirilemeyecek kadar büyük uzamların– devlet yönetimi altında "tektipleştirilmesi"nin sonucunda ortaya çıkar. Bu yeni ecnebiler, gündelik gerçekliğin saydam yüzeyindeki belirsizlik lekeleri olan ve (aslında hemen yok edilmek istense de) yarın temizleneceği umudu ile katlanılan ziyaretçiler değildir. Bunlar kılıç kuşanmazlar; (emin olunmasa da) pelerinlerinin altında hançer saklıyor gibi de görünmezler. Bunlar bilinen düşmanlar gibi değildir. Ya da en azından öyle görünmezler. Ancak dosta da benzemezler.

Kişi, dostlarla, sorumluluğunun öteki ucunda, düşmanlarla da (eğer tabii karşılaşırsa) çatışma anında karşılaşır. Yabancılarla karşılaşmanın ise belli bir kuralı yoktur. Yabancılarla ilişkiye girme, her zaman için uygunsuz bir durumdur. Bu, yabancının karmaşık statüsünün davet ettiği kuralların bağdaşmazlığını simgeler. En iyisi yabancılarla hiç karşılaşmamaktır. Ancak eğer kişi, bunların işgal ya da iştirak ettiği uzamı atlayıp geçemiyorsa bu durumda ikinci en iyi çözüm, aslında karşılaşma olmayan bir karşılaşma, kendisine karşılaşma süsü veren bir karşılaşma, bir *yalandan karşılaşma*dır (Buber'in deyimini kullanacak olursak: "*Vergegnung.*" Bu, Almanca karşılaşma anlamına gelen Begegnung'dan ayrı bir terim olarak

ortaya konmuştur.) Yalandan karşılaşma sanatı, her şeyden önce, Öteki ile olan ilişkiyi *etik olmaktan çıkaran* teknikler kümesidir. Bunun yarattığı etki, ahlâki bir nesne ve ahlâki bir özne olarak yabancının reddi, ya da daha doğrusu, yabancıya ahlâki anlam yükleyebilen durumların dışlanmasıdır. Ancak bu, belki yitirilen fakat her halükârda bugün zaten ulaşılamayan ideal durumun kötü bir yedeğidir. Bu ideal durum, dostlar ve düşmanlar arasındaki karşıtlığa asla meydan okunmayan, dolayısıyla da yaşam dünyanın bütünlüğünün, cemaat üyelerinin olağan bir şekilde yürüttükleri basit semantik ve davranışsal ikiliklerle sürdürülebildiği bir durumdur.

Tıpkı, ister geçmişteki ister gelecekteki, ister teritoryal olsun ister olmasın, bütün öteki kendini idame eden toplumsal gruplaşmalar gibi, modern ulusal devletler de dostlar ve düşmanları kolektifleştirir. Ancak bunlar, bu işleve ek olarak, aynı zamanda sadece kendilerine özel yeni bir işlev de icra ederler: Yabancıları bertaraf etme ya da en azından buna kalkışma. Milliyetçi ideoloji, diyor John Breuilly, "Ne ulusal kimliğin bir ifadesi (en azından bunun böyle olduğunu göstermenin rasyonel bir yolu yoktur) ne de milliyetçilerin siyasal amaçlı keyfi bir icadıdır. Bu, karmaşık toplumsal ve siyasal düzenlemeleri anlamlandırma gereksiniminden doğar."[10] İlk planda anlamlandırılması, dolayısıyla da "yenilir yutulur" olması gereken şey, geleneksel, denenmiş dostlar/düşmanlar ikiliğinin olağan bir şekilde uygulanamadığı, dolayısıyla da –yaşama sanatına kötü bir kılavuz olduğu için– bu ikilikten taviz vermeyi gerektiren durumdur. *Ulusal devlet, öncelikle, düşmanlar sorunuyla değil, yabancılar sorunuyla başa çıkmak amacıyla tasarlanır.* İşte bunu, öteki birey-üstü toplumsal düzenlemelerden ayıran şey tam da budur.

Ulus-devlet, kabilenin tersine, *insanlar*dan itaat talep etmeden önce bir *toprak* üzerinde egemenlik kurar. Kabileler, dostlar ve düşmanların istenen şekilde kolektifleşmelerini çekme/itme, özseçim/öz-katmanlaşma ikiz süreçleri yoluyla gerçekleştirebilirken, teritoryal ulusal devletler, kendiliğinden doğmayan yerlerde dostlu-

10. John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982), s. 343.

ğu dayatmak zorundadır. Ulusal devletler, doğanın başarısızlıklarını *yapay yollarla* düzeltmek zorundadır (doğanın verili olarak başaramadığı şeyleri tasarlayarak yaratmak için). Ulusal devlet bağlamında egemenlik sınırlarının içindeki dostlukla ilintili bilişsel/davranışsal kalıpların evrenselleştirilmesi için, dostluğun kolektifleştirilmesi, telkin ve zorlama, yasal olarak anlamlandırılan bir gerçeklik; (Benedict Anderson'un yerinde ifadesiyle) *hayali bir cemaatle* dayanışmanın seferber edilmesini gerektirir. Ulusal devlet, *dostları yerliler* olarak yeniden tanımlar; "sadece dostlara" tanınan hakları, idaresindeki toprakların –hem bildik hem de bilinmeyen– sakinlerine de dağıtır. Bu durumun tersi de geçerlidir: Oturma haklarını, dostluk haklarının böylece yaygınlaştırılması isteniyorsa (ancak bu istenirlik karşımıza çoğunlukla "fizibilite" kisvesi altında çıkar) dağıtır. İşte bundan dolayı milliyetçilik devlet ister. Yine bundan dolayı devlet milliyetçiliğe gebedir. Yine bundan dolayı, bugün iki yüz yaşında olan modern çağ boyunca, devletsiz milliyetçilik, milliyetçiliksiz devlet gibi –biri olmadan ötekinin düşünülemediği noktada– eksik ve nihayetinde iktidarsız bir şey oldu.

Modern devlet analizlerinin hepsinde sürekli olarak devletlerin, "ulusal birliğin önünü kesen, ülke içindeki bütün bağlılık ve bölünmeleri azaltmaya ya da yok etmeye çalıştığı"[11] söylenir. Ulusal devletler "yerlicilik"i teşvik eder ve uyruklarını "yerliler" olarak görürler. Etnik, dinsel, linguistik ve kültürel *homojenliği* över ve dayatırlar. Bunlar, hiç bitmeyen bir *ortak* tutumlar propagandası yürütürler. *Ortak* tarihsel bellekler inşa eder ve –devlet onaylı sözde yasal terimlerle "ortak mirasımız" olarak yeniden tanımlanan– ortak geleneğin içine çekilemeyen inatçı bellekleri değersizleştirmek ya da bastırmak için ellerinden geleni yaparlar. *Ortak* misyon, *ortak* kader, *ortak* istikamet duygusu vazederler. Bu kutsal birliğin dışında kalan herkese karşı düşmanlığı besler ya da buna en azından, meşruiyet ve açık destek verirler.[12] Başka bir deyişle, ulusal devletler *tekbiçimliliği* teşvik ederler. Milliyetçilik bir dostluk dinidir;

11. Boyd C. Schafer, *Nationalism, Myth and Reality* (Londra: Gollancz, 1955), s. 119, 121.
12. Karşılaştırın. Peter Alter, *Nationalism*, çev. Stuart McKinnon-Evans (Londra: Edward Arnold, 1989), s. 7 ve sonrası.

ulusal devlet ise, hedef sürüyü, kültü yaşamaya zorlayan kilisedir. Devletin dayattığı homojenlik, milliyetçi *ideoloji*nin *pratiği*dir.

Boyd C. Schafer'in nükteli yorumuyla, "Vatanseverler yaratılmalıydı. XVIII. yüzyıl doğayı fazla yüceltti; halbuki doğanın, yardım almadan insanlığı geliştirmesi beklenemezdi." Milliyetçilik, bir toplum mühendisliği programıydı ve ulusal devlet de bunun fabrikası olacaktı. Ulusal devlet, ta en başından, kolektif bir bahçıvan rolündeydi ve başıboş bırakıldıklarında gelişmeyecek olan duygu ve becerileri yetiştirme işine koyuldu. "Yeni eğitimin," diyordu Fichte 1806 tarihli *Alman Ulusuna Söylevler*'inde,

> özde yapması gereken şey, işlediği topraklardaki irade özgürlüğünü tamamen yıkmak ve tam tersine, iradenin mahkûm olacağı katı zorunluluklar yaratarak alternatifleri olanaksız kılmaktır... [İnsanı] etkilemek istiyorsanız, onunla konuşmaktan öte bir şeyler yapmalısınız; onu öyle bir biçimlendirmeli, öyle bir biçimlendirmeli, öyle bir biçimlendirmelisiniz ki, sizin istediğinizden başka şeyleri irade edemesin.[13]

Öte yandan Rousseau ise Polonya kralına, Polonyalıları nasıl imal edeceği konusunda önerilerde bulunuyordu (uzaktan "asıl insan," hakiki ulusal vatansever niteliğinde daha iyi görülüyordu):

> Ruhlara ulusal bir formasyon vermesi, ruhların kanaat ve zevklerini, eğilim, tutku ve zorunluluk olarak vatansever olacakları şekilde yönlendirmesi gereken şey eğitimdir. Bir bebek gözlerini ilk açtığında vatanını görmeli ve ölünceye dek de başka hiçbir şey görmemelidir... Bir Polonyalı, yirmi yaşına geldiğinde, başka hiçbirisi değil, bir Polonyalı olmalıdır... Hukuk, onların eğitimlerinin içeriğini, düzenini ve biçimini düzenlemelidir. Öğretmenleri yalnızca Polonyalılardan olmalıdır.[14]

Ulusal devlet amacına ulaşacak olsaydı, önce yerlilere sonra da vatanseverlere dönüşen sakinlerin yaşam dünyalarında yabancılara yer kalmazdı. Yalnızca dost olan yerliler, bir de mevcut ya da potansiyel düşman olan yabancılar olurdu. Ancak burada önemli olan nokta şudur: Etnik, dinsel, linguistik, kültürel ve öteki türden hete-

13. Alıntı Elie Kedouri'den, *Nationalism* (Londra: Hutchinson, 1960), s. 83.
14. Jean Jacques Rousseau, *Considerations on the Present of Poland* (Londra: Nelson, 1953), s. 176-7.

rojenlikleri asimile etme, dönüştürme, kültive etme ya da emme, bunları ulusun homojen bünyesinde eritme çabalarının hiçbiri, koşulsuz bir başarı sağlayamadı. Eritme potaları, genellikle, başarısız olan projelerin mitiydi. Yabancılar, kesin biçimde "biz" ve "onlar," dostlar ve düşmanlar olarak bölünmeyi reddettiler. İnsanı çileden çıkaracak bir inatla belirsiz kaldılar; ikileştirme çabaları yoğunlaştıkça bunların sayısı ve bıktırıcı gücü de arttı. Yabancılar, sanki, dost ve düşman üretimi arttıkça çoğalan "endüstriyel atık"lardı; tam da kendilerini yok etmeyi hedefleyen asimilasyon baskıları tarafından yaratılıyorlardı. Yabancılara yapılan şiddetli saldırılar, en başından itibaren, yabancılarla uzun vadeli belki daimi bir birlikte yaşamayı mümkün kılacak büyük bir teknikler silsilesi tarafından desteklenmeli, güçlendirilmeli ve yedeklenmeliydi. Öyle de oldu.

C. BELİRSİZLİKLE YAŞAMA

Yabancıların inatçı varlığına verilen tepkilerin envanteri, "sümüksülüğe" verilen tepkilerin standart kataloğundan çıkarılabilir. Böyle bir katalogdaki başlıkların çoğu, "sümüksü"yü, "sümüksülüğü"nden ederek zararsız hale getirme çabalarına işaret eder. Bu türden bütün çabalar yine, semantik ikircime gebe olan anormalliğin karıştığı şeyleri ayırmayı ve direnen kalıntıları da –ya fiziksel ya da ruhsal olarak– ortadan kaldırmayı hedefleyen mantıksal ve fakat inandırıcı olmayan bir strateji izler.

Tabii burada asıl tercih edilen, yabancıyı zorla kovarak uygunsuzluklar düğümünü çözmektir; yani kişisel ve uzamsal yabancılıkları, deyim yerindeyse, birbirine kavuşturarak orijinal düzeni yeniden tesis etmek. Ancak tedbirlerin en tutarlısı olan bu yöntem her zaman mümkün olmaz; (bunun en uç örneklerinden biri, sözü edilen yabancının "doğal bir ikametgâh"ının olmamasıdır). Sadece *münasebetsiz* olmakla kalmayıp bir de kelimenin doğrudan anlamıyla *evsiz* olan bir yabancı, ayartıcı bir soykırım nesnesi olabilir. (Cynthia Ozick'in keskin sözleriyle: "Almanların Nihai Çözümü estetik bir çözümdü. Yapılan iş bir editörlüktü, bir ressamın tuval-

deki bir lekeyi silmesiydi; uyumlu görülmeyen şeylerin yok edilmesinden başka bir şey değildi."[15]) Eğer, böyle radikal bir çözüme başvurulamıyorsa, anormallik *Naartürmer* [deliler kulesi, eski akıl hastanesi-ç.n.] ya da *Naarschiffen*'in[16] [deliler gemisi-ç.n.] birçok varyasyonundan birine boca edebilir; böylelikle de, özde uygunsuz "yurt ötesi yurt" ile eşit derecede uygunsuz "yerellik ötesi yerliler" arasında bir uyum yaratabilirdi; kabile koruma alanları, yerli yerleşim yerleri ve etnik gettolar bunların en bilinenlerindendir.

Eğer radikal ya da neredeyse radikal çözümler, mümkün ya da uygun değilse, bu durumda başvurulabilecek ikinci en iyi yol kültürel bir çit çekmektir. Eğer yabancı yok edilemiyorsa, hiç olmazsa dokunulmaz yapılabilir. Yabancıyla gerçekleşen toplumsal ilişkiler en aza indirgenebilir ve geriye kalan iletişim de, yabancıyı sıradanın alanından uzaklaştıracak ve normatif etkinin olası kaynağı olarak onu zararsız hale getirecek karmaşık bir ritüele bağlanabilir. (Yani, "yabancının kendi garip halleri vardır, bırakın onları sürdürsün; ancak bunların yalnızca ona uyduğunu ve bize, yani normal insanlara uymadığını da unutmayın" türünden bir çözüm.) *Connubium, commercium* ve *commensality*'ye* konan katı yasaklar, kültürel tecrit ve temas kısıtlamasının en yaygın metotlarıdır. Bunlar, ister tek başlarına isterse de birlikte uygulansın, yabancıyı Öteki olarak kodlar, yabancının statüsündeki ikircimin, yerli kimliğin berraklığını lekelemesini önler. Yabancının kültürel olarak dışlanması, "normal" ayrım ve kategorilerin dışında *daimi* bir Öteki olarak inşası, "Ortak anlayışlardaki sınırların tanınmasına, değer ve performans yargılarında kullanılan ölçütlerdeki farklılıklara ve etkileşimin, farazi ortak anlayış ve karşılıklı çıkar gruplarıyla kısıtlanmasına işaret eder." "Bir bireyin oynamasına izin verilen rollerin türlerine ve farklı işlemler için seçebileceği eşlere"[17] kısıtlama getirilir.

Ne var ki yabancıyı, bir egzotiklik kabuğuna "hapsetmek" sure-

---

15. Cynthia Ozick, *Art and Ardour* (New York: Dutton, 1984), s. 165.
16. Karşılaştırın. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (Londra: Tavistock, 1967), s. 7-13.
* *Connubium*: Evlilikle ilgili, karı kocalığa ait; *Commercium*: Ticaretle ilgili; *Commensality*: Aynı sofrada yemek yiyebilme. (ç.n.)
17. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 15, 17.

tiyle zihinsel bir uzaklıkta tutmak, ondaki içsel ve tehlikeli uygunsuzluğu etkisizleştirmeye yetmez. Sonuçta o yine etrafta gezinir durur. Yabancıyla ilişkiler, bir anlık dikkatsizlikte izin verilen sınırlardan taşıverir. Dolayısıyla yabancı, yerli kimlik için yaşamsal olan sınırları sürekli tehdit eden daimi bir "sümüksü" olarak kalır. Tehlike sinyali verilmeli, yerliler uyarılmalı ve hep tetikte tutulmalıdır. Yoksa, kendilerini kendileri yapan farklı yollardan sapmanın ayartmasına yenilebilirler. Yabancının itibarı düşürülerek, onun dışsal, görünür ve tanımlanabilir özellikleri (Frederick Barth'ın deyimiyle *imler*, [*diacritica*]), gizli, bundan dolayı da çok daha menfur ve tehlikeli niteliklerin işaretleri şeklinde temsil ederek bu hedefe ulaşabilir. Bu, Erving Goffman'ın yirmi yıl önce toplumsal analize kazandırdığı, *leke* nosyonunun toplumsal tesisidir.

"Leke," orijinal anlamı ile düşük karaktere ya da ahlâki sapmaya işaret eden bedensel göstergelerdir. Bu kavram, belli bir insan kategorisinin gözlemlenebilir –belgeli ve su götürmez– bir özelliğinin önce kamu dikkatine sunularak dikkat çekici kılındığı ve ardından da gizli bir özrün, kötülüğün ya da ahlâki düşüklüğün görünür bir işareti olarak yorumlandığı bütün durumlara uygulanabilir. Böylece aslında zararsız olan bir özellik, bir kusur, bir hastalık işareti, bir utanç kaynağı haline gelir. Bu özelliği taşıyan bir insan kolaylıkla istenmeyen, aşağı, kötü ve tehlikeli olarak görülebilir. Dikkatsiz ilişkilerin olası meşum neticelerine karşı eşler uyarılır. Aynı zamanda da, lekeli kategorisine sokulanların *sanal toplumsal kimliği* hakkında bilgi bombardımanı başlar; bu kimlik, lekeliler kendi tanımladıkları *gerçek kimlik*lerini ifade etmek için ne kadar çırpınırlarsa çırpınsınlar, kolay kolay yalanlanamayacak bir kimliktir.[18]

Leke, yabancının nahoş ikircimine karşı savunmada kullanılabilecek uygun bir silah gibi görünür. Lekenin özü, farklılığın vurgulanmasıdır. Ancak bu farklılık, onarılması imkânsız, dolayısıyla da daimi bir dışlanmayı haklı çıkaran bir farklılıktır. Gerçekten de, içerinin sözde maraziliğinin dışsal işaretleri, genellikle kozmetiğin hünerlerine kolayca teslim olmayanlar arasından seçilir. Leke, kül-

18. Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 12.

tür ve eğitimin kadirimutlaklığına inanan (Kant, çok emin bir biçimde, insanı "sadece eğitimin yarattığı" şey olarak tarif ederken, Helvétius da şöyle diyordu: "l'éducation peut tout" [eğitim her şeyi yapabilir-ç.n.]), sürekli kendini geliştirmeyi teşvik eden ve bireyin kendini kurma sorumluluğuna inanan modern dünyada, yeniden tasarlama ve mühendislik hevesinin müdahalesinden muaf kalan ve sözde bâkire durumunda bekleyen, "doğa"nın birkaç kalıntısından biri olarak durur. Leke, kültürün dönüştürme kapasitesinin sınırlarını çizer. Dışsal göstergeler maskelenebilir fakat yok edilemez. Göstergelerle içsel hakikat arasındaki bağ inkâr edilebilir fakat koparılamaz.

Böyle niteliklerle silahlanan leke kurumu, yabancının, dışlanmış Öteki kimliğine mıhlanması görevi için ziyadesiyle uygun bir şeydir. Eğer yabancı, sadece "eğitilmemiş" bir kişi, yerel âdetleri henüz kapmamış ve yerli koşullara tam olarak adapte olamamış bir kişi olsaydı, o zaman "katmerli uygunsuzluğu"nun özündeki pratik tehdit, yerliyi savunmasız bırakacaktı. Daha tehlikelisi, yerli kimliği de dahil olmak üzere *bütün* kimliklerin içsel narinlikleri ortaya serilecekti. Herkesin çalışarak *kazanabildiği* bir kimlik, aynı zamanda da istenildiğinde *atılabilen* bir kimliktir. Ancak, böyle "tak-çıkar" bir kimlik, grubun güvenli varlığını ("bütünlüğünü") taşımak için çok çok zayıf bir temeldir. Yabancının kendine haslığının "sırf kültürel" (yani insan ürünü, oynanabilir, düzeltilebilir) köklerden oluştuğunun kabul edilmesinin pratikteki anlamı, grubun kendi pasaport ve vize verme yetkisinden ve sınır trafiğini denetleme hakkından vazgeçmesidir. Korunmayan bir sınır, nereden bakılırsa bakılsın, kendi içinde çelişen bir ifadedir. Leke, bütün bu tehlikeleri geciktirir (ya da en azından geciktirmeyi vaat eder). Leke, kültürün gücüne sınır getiren kültürel bir üründür. Kültür, leke ile, işlenmesinden kendisini sorumlu saydığı toprağa bir sınır çeker ve *mutlaka* nadasa bırakılması *gereken* bir bölgeyi çerçeveler.

Leke göstergeleri özde silinemez oldukları için, bir kategorinin lekeden kurtulabilmesinin tek koşulu, leke göstereninin zararsız ya da tarafsız olarak yeniden yorumlanması ya da bunun semantik öneminin tamamen reddedilerek toplumsal görünmezliğe kavuştu-

rulmasıdır. Modern toplumda, tam da bunun yapılması için değişmez bir baskı var. Bu baskı kolayca nötralize edilemez. Bu, fırsat eşitliği ilkesi, kendini inşa özgürlüğü ve bireyin kendi yazgısından sorumlu oluşu gibi modern toplumun oldukça merkezi ve temel özelliklerinden doğar; ve çelişkiye düşmeden ve yeni uygunsuzluklar yaratmadan da iptal edilemez. Sonuçta modernlik, insan tasarımı ve başarısının kadirimutlaklığı adına yazgıya ve tayine karşı bir isyandır. Leke, başbelasından başka bir şey olamaz; çünkü, yazgının itibarını iade eder ve sınırsız mükemmellik vaadine gölge düşürür. Dolayısıyla da, modernliğin simgelediği her şeyle ve modern toplumun, kendi varlığını yalnızca kendi bildiği ve eğitildiği biçimde yeniden üretmek için inanması gereken her şeyle çelişir.

Ancak, diğer yandan kendini kurma ilkesi ise, mantıksal sonuçları izlendiğinde, ulusal devletin meşru sorumlulukları gayri meşru olanlardan, meşru düşmanlıkları da gayri meşru olanlardan ayırma yetkisiyle ve dostlar cemaatinin sınırlarını çizme ve düşmanların mevkiini belirleme yetkisiyle çatışır. Ulus-devletin (her insan grubunun karşı karşıya kaldığı kolektif kimlik inşa etme ödevinin özellikle modern bir varyasyonu olan) "ulus inşası" adıyla bilinen bu fonksiyonları, modern koşullar altında, daha önce çok az fonksiyonun ulaştığı hatta belki de hiçbir fonksiyonun ulaşamadığı bir ağırlığa ulaşır. Bir zamanlar hiç sorun olmadan, "doğal olarak" ve olağan bir şekilde "verilen" kolektif kimlikler bugün artık, deyim yerindeyse, yapay olarak üretilmek zorundadır. Bu, söz konusu kimlikleri her zamankinden daha savunmasız kılar ve modern tasarım-mühendislik-bahçecilik güçlerinin bunları yakın takibe almasına sebep olur.[19] Dolayısıyla, modernliğin merkezinde hakiki bir çelişki yatmaktadır. Aynı derecede bastıran bu iki gereksinimin aynı anda tatmin edilmesi olası görünmüyor. Bu gereksinimlerden birinin karşılanmasında kullanılan araçlar, belli bir yerden sonra, öteki gereksinimin sağlanması olasılığını düşürüyor.

Modern toplumda leke, işte bu çelişkinin tam ortasında durur. Leke, önemli bir bağlamda, modern yaşamın yeniden üretilmesin-

---

19. Bu konu için bkz. Zygmunt Bauman. *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity Press, 1987), 4. Bölüm.

de kullanılan ilkelerle açıkça çatışır. Bundan dolayı, leke kurumunun ta kendisi gayri meşrudur ve çoğu zaman da yeraltına itilerek el altından ve gizliden gizliye uygulanır. Fakat bu aynı zamanda da pratikte vazgeçilmez bir şeydir. Dolayısıyla da, lekenin durumu ile lekelediği kategorilerin durumu arasında paradoksal bir simetri bulunur. Bunların her ikisi de kuşatma altında yaşar, gerçek kimliklerini gizlemek zorunda kalır ve sahte meşruiyetler peşinde koşarlar. Her ikisi de, kendi eylemlerini özyıkıcı kılan ya da en azından eylemlerinin etkinliklerini keskince sınırlayan koşullar altında çalışır.

Ulus-devlet politikalarının özü itibariyle belki de otantik anlamda en modemi olan liberal asimilasyon politikasının da, modernliğin merkezi çelişkilerinden birini yansıtan benzer gerilimlerle başı derttedir. Görünüşte, liberal kültürel asimilasyon mesajı, lekenin ölüm fermanını taşır; çünkü lekenin en güçlü temelini –aşağılığın verili doğasını– baltalar. Bu mesaj, bütün insanları, yazgılarını kendi ellerine almaya ve bunu ellerinden geldiğince iyileştirmeye çağıran açık bir davettir. Bütün insanların en yüce, en değerli ve en imrenilecek değerlere hakkı olduğunu ilan eder. Yalnızca umut vermez aynı zamanda bunun gerçekleşmesinin açık reçetesini de sunar: En iyi değerler, John Stuart Mill'in sevimli döngüsel formülüyle, en iyi insanların tanıdığı ve uyguladığı değerlerdir. Ne var ki, daha yakından bakıldığında içsel bir çelişki ortaya çıkar. Bu çelişki, sözkonusu öneriyi, ayartıcı olduğu kadar da yanıltıcı (ve sonuç olarak da hüsrana uğratıcı) kılar. Ancak bu, yönettiği toprakları "homojenleştirme," dolayısıyla da yücelik iddiasını meşrulaştırma şeklindeki korkunç işe koyulan ulus-devletin ortadan kaldıramadığı bir çelişkidir; çünkü asimilasyon önerisi (ki asimilasyon daima tek yönlü bir süreçtir), kanıtlanacak olan şeyi –yerli yöneticilerin üstünlük ve hayırseverliğini– yeniden onaylar.[20]

20. Liberal programın, meşrulaştırma kadar etkin olabilmesi için, bütün biçimleriyle (ki bu biçimler, üyelik haklarının garantisi olarak kültive etme düşüncesini de kapsar) şunu vurgulaması gerekir: İnsanların öykünmeye çağrıldığı (üstün insanların sahip olduğu) değerler gerçekten evrenseldir, dolayısıyla da bunlara sahip olmak, sahip olanların üstünlüğünün kanıtıdır. Halbuki, insanların çoğunun bunu başarması –ki böyle bir olasılık yoktur– durumunda başta kanıtlanmaya çalışılan üstünlük yok olacaktır. Şunu söyleyebiliriz: Liberalizmin [asimilasyon] önerisini

Heterojenlik sorunu için önerilen "liberal çözüm"ün iç çelişkisinin en çok ortaya çıktığı alan, etnik, dinsel ya da –daha genel anlamda– *kültürel* yabancıların "asimilasyonu" itkisidir. "Yabancılık"ın belirleyicileri bu durumlarda ziyadesiyle esnektir; insan yapımı olan şeyler esas itibariyle insanlar tarafından bozulabilir de. Bunlar (ekonomik, siyasal ya da hatta, *toplumsal* olandan ayrı olarak "sadece kültürel" olarak tanımlanarak) aynı zamanda, birilerinin tekelinde olduklarından dolayı kıt ya da erişilemez olan kaynaklardan en az harcanarak da bozulabilirler. Bunun için gereken tek şey, oryantasyonda yapılacak bir değişiklik, cemaatsel taahhütlerde bir kayma, dürüst bir kendini eğitme, terbiye etme ya da dinden dönme çabasıdır; görüldüğü gibi bunların hepsi bireyin gücü dahilindedir. Bundan dolayı da asimilasyon alanı, liberal programın en açık deneme sahası, aynı zamanda da (kendisini doğuran niyetin olmasa da) bu programın en çok hüsrana uğradığı alandır.

Etnik-dinsel-kültürel yabancılar genellikle, bireysel kendini geliştirme ve dönüştürme çabalarının bir ödülü olarak grubun kurtulacağı (kolektif lekenin silineceği) şeklindeki liberal vizyona sarılma eğilimi taşırlar. Kendilerini yerli topluluğun meşru üyelerinden farklı kılan her şeyi bastırmak ve yok etmek için çoğu zaman âdetlerini terk eder ve yerli âdetlere kraldan çok kralcı bir tarzda öykünmenin, kendilerini yerlilerden ayırdedilmez kılacağını, dolayısıyla da dost muamelesi gören içerdekiler olarak yeniden sınıflandırılmalarını sağlayacağını umarlar. Ne var ki, bu yolda koştukça bitiş çizgisi de uzaklaşır. Sonunda tam vardıklarını düşünürken, libe-

korkusuzca yapabilmesinin tek nedeni insanların çoğunun bu öneriye başarıyla cevap vermesinin olanaksız oluşu, dolayısıyla da önerinin aldatıcılığının asla ortaya çıkmayacağıdır. Ya da, başka bir açıdan bakacak olursak, liberalizmin bu öneriyi güvenle vazedebilmesinin tek sebebi, bu öneriyi hayata geçirmenin, "en iyi olmayan" insanların çoğu için hayal olduğuna inanmasıdır. Bu önerinin beslediği umudun en önemli işlevi, "kurbanı suçlama" olanağıdır: Eğer çukurdan çıkamıyorsanız bunun tek suçlusu sizsiniz. Eğer kendinizi suçlayacak olursanız, bir yandan kandırılmadığınızı kabul edecek öte yandan da erişilmez olduğu kadar kadirimutlak olduğuna inandığınız egemen değerlerin onurunu yücelteceksiniz. Fakat eğer kendi suçunuzu ya da beceriksizliğinizi kabul etmeyecek olursanız bu durumda, en anlamlı, dolayısıyla da en olası tepki leke kurumuna yeniden başvurmak olacaktır. Paradoksal olarak şu ortaya çıkıyor: Liberalizm, sadece, genel bir savaş beklemediği ya da böyle bir savaşın kazanılamayacağı durumlarda lekeyle mücadeleyi bir meşruiyet aracı olarak kullanabilir.

ral pelerinin altından fırlatılan bir ırkçılık hançerine hedef olurlar. Oyunun kuralları el altından değiştirilir. Ya da daha doğrusu, ciddi ciddi "kendilerini terbiye eden" yabancılar, yanlışlıkla kurtulma oyunu sandıkları şeyin aslında bir tahakküm oyunu olduğunu ancak o zaman fark ederler.

Sander Gilman, liberal projeyi tehdit eden "muhafazakar lanet" hakkında şöyle diyordu: "Siz bana benzedikçe ben, paylaşmak istediğiniz iktidarımın gerçek değerini ve sizin, bir hariciden, bayağı bir taklitçiden başka bir şey olmadığınızı daha fazla idrak ediyorum."[21] Bu tek taraflı kurtuluş mücadelesinde kullanılan stratejiler konusunda en derinlikli analizlerden birine imza atan Geoff Dench ise, liberal vaadin tuzağına düşmemeleri için yabancılara şunu tavsiye ediyordu: "Tabii ki gelecekteki adalete ve eşitliğe inanın. Bu, rolün sadece bir parçasıdır. Fakat bunun gerçekleşmesini asla beklemeyin."[22] Genelde liberal önerinin, özelde de "kültürel asimilasyon" programının anlamı, bu öneriyi veren toplumsal kesimin tahakkümünün onaylanmasıdır. Bu öneriyi görünürdeki değeriyle almak (ve daha da kötüsü, bu yönde hareket etmek) bu anlamı ifşa etmek demektir.

Gerçekten de, yabancının "yabancılığından sıyrılması" ve *evcilleştirilmesi* sorununun, yabancının kültive etme-yoluyla-asimilasyonu çabasının nezihliği ve sebatkarlığı olarak tanımlanması, yabancının yaşam biçiminin aşağılığının, istenmezliğinin ve münasebetsizliğinin onaylanması; yabancının orijinal durumunun temizlenmesi gereken bir leke olarak görülmesi; yabancının doğuştan suçlu olduğunun ve suçunu temizleyerek affı hak ettiğini göstermesinin de kendi işi olduğunun kabul edilmesidir. Yabancının suçu tartışılmayacak kadar açıktır; yapması gereken şey ise, suçu oluşturan özelliklerin temizlendikten sonra bir daha ortaya çıkmayacağını kanıtlamaktır. Yabancı, eski iğrençliğinin artık kalmadığını göstermelidir. Daha da kötüsü, bunu gerçekten inandırıcı kılmak için, mucizevi olarak bunun *geçmişinde de asla var olmadığını* ispatla-

21. Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Antisemitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), s. 2.
22. Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (Londra: Routledge, 1986), s. 259.

malıdır. Yeni kazandığı düzgünlüğü göstermesi yetmeyecektir. Yabancı, yabancılığına son veremez. (Bir Yahudi fıkrasında asimile olmuş birisi "Bir zamanlar Yahudiydim" diyor. "Ha evet," diyor öteki, "o duyguyu bilirim. Ben de bir zamanlar kamburdum.") Yabancı olsa olsa bir *eski yabancı* olabilir. Yani, "onaylanan," fakat daima sorgulanan "bir dost," sürekli gözetlenen ve olduğundan başka birisi olması için hep baskı altında yaşayan, olması gerektiği gibi olmamak suçundan utanması telkin edilen bir kişi.

Bir özelliğin hiç olmadığını göstermek asla bitmeyen bir görevdir (geçmişi silmek ise kesinlikle imkânsızdır). Bu çaba asla bitmeyecektir. Ancak daha imkânsız olan şey, ne denli mükemmel olursa olsun rehabilitasyonun henüz natamam, yüzeysel ya da hatta bir takiye olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir statüye kavuşmasıdır. Sonuçta "kültürel yabancılar"ın kendilerini terbiye ederek ulaşmaları istenen şey, kökenlerinin (ta ilk atalarına uzanan kökenlerinin) tamamen kazınmasıdır.

Bu, kültive etme-yoluyla-evcilleşmenin nihai sınırıdır; ancak bunun tek güçlüğü değildir. Yerli kültürün kazanımı tamamen *bireysel* bir meseledir; "kültürel yabancılık"ın üretimi ise daima bir *topluluğa yöneliktir.*[23] Yerli çoğunluğun gözünde "bütün yabancılar aynıdır." (Simmel'in gözlemlediği gibi, yerlilerden alınan vergilerin servet ve statüye göre değiştiği toplumlardaki "Yahudi vergisi," cemaatin bütün üyeleri için aynıydı.) Yabancının bireyselliği, bulunduğu kategorinin içinde erir. Dost ile düşman arasındaki kesin farka meydan okuyan bu kültürel farkın hakiki ve birey-üstü taşıyıcısı sayılan şey birey değil, onun dahil olduğu kategoridir. Hakiki *pars pro toto* [bütün yerine parça-ç.n.] olan yabancı, metonimik biçimde bulunduğu kategorinin bir mikrokozmosu olarak tanımlanır. Yabancı, deyim yerindeyse, bulunduğu kategoriyi omuzlarında taşır. Kategorisi hayatta kaldıkça yabancının bu yükten kurtulması imkânsızdır. Gerçekten de, tek başına ve kendi çabasıyla yabancılık lekesinden kurtulmaya çalışan kişi çok geçmeden kendisini bir açmazda bulur. "Azınlığın en yetenekli ve başarılı üyeleri, en başa-

23. Karşılaştırın. Zygmunt Bauman, "Exit Visas and Entry Tickets," *Telos*, No. 77 (Sonbahar 1988), s. 45-77.

rısız üyelere ahlâken bağlı ise o zaman toplumsal yaşamın rekabetçi alanlarına katılım başarılılar için üç-ayaklı bir yarış olur."[24] Bunlar ellerini yıkayacak ve toplumsal anlamda kardeşleri olarak tanımlanan "kültürel aşağılıklar"la olan bütün ilişkilerini kesecek olsalar, sorumluluktan kaçma ve kolektif suçun işbirlikçisi olmakla suçlanırlar. Bütün çabalarını kardeşlerini sefaletten kurtarma ve bunların kolektif kurtuluşunun aracıları olarak çalışmaya hasredecek olsalar, o zaman da bu, tam da kaçmak istedikleri yabancılar kategorisine aidiyetlerinin devam ettiğinin bir kanıtı (tabii kanıta gerek varsa) olarak alınır. Yabancılar kategorisinin süregiden varlığı, bireysel ihtidanın içtenliğine ve hakikiliğine karşı bir argüman olarak kullanılır. Ancak, bu kategoridekilerin kurtulmasına yardım için harcanan bütün bireysel çabalar da bu şekilde yorumlanır. Yani, bir şeyler yaparsanız kaybedersiniz; hiçbir şey yapmazsanız onlar kazanır.

D. YÜKÜN KAYDIRILMASI

Sıkça gözlemlendiği gibi, (öncelikle kişinin kendi aşağılığım kabul etmesi –bu, alicenap karşı tarafın asla unutmayacağı bir kabullenmedir– karşılığında toplumsal terfi ve nihayetinde de toplumsal kabul vaat eden) bu açmaza bir defa düşmeyegörsünler, liberalist ayartmanın kurbanı olan bireyler kendilerine karşı nefret geliştirme eğilimine girerler. Kendine karşı nefret, Norman Cohn'un *iç şeytanlar* kavramının çok iyi tanımladığı güçlü ve hem yaratıcı hem yıkıcı bir duygudur. İç şeytanların sebep olduğu ıstırap çoğu zaman söz konusu bireylerin –kendilerinin prototipi ve cisimleşmiş hali olarak algılanan– kendi kategorilerine karşı bir saldırganlık geliştirmelerine sebep olur. Ancak bu, diğer yandan kişinin, güçten düşüren ve utanç verici bir hastalık mikrobunun istila ettiği tedavisi imkânsız bir şey olarak, kendi benliğinden tiksinmesine de yol açar.

Dolayısıyla, kendi seçmediği ve denetleyemediği bir müphemlik durumu içine düşen yabancıdaki bu huzursuzluk (bu, yerli kanaat

24. Dench, *Minorities in the Open Society*, s. 127.

tarafından, meczup ve nörotik bir kişiliğin kanıtı olarak yorumlanan ve yabancının kabilesinin içsel eksikliğine atfedilen bir huzursuzluktur) toplumsal olarak üretilir. Bunu, kendi işini kendisi gören kehanetin ideal bir durumu olarak düşünebiliriz. Bu, kültürel farklılığın bir sonucu değil, kültürel farklılığı yok etme çabasının neden olduğu bir derttir. Asimile olma baskısının ve yeniden sınıflandırılma, tanınma ve kabul edilme ütopyalarının doğurduğu bulaşıcı bir hastalıktır. Şu sonuca varabiliriz: Yabancılığın *kültürel* bir fenomen olarak tanımlanması, müphemliğin yok edilemeyeceğini ve yabancılığın, yaşam biçimi ve inançlardaki "sadece kültürel," geçici ve insan ürünü farklılıklardan çok daha sağlam ve değiştirilemez temellere sahip olduğunu acımasızca "ifşa eden" bir sürecin başlangıcıdır. Kültürel asimilasyon uygulamaları ne kadar başarılı olursa, bu "hakikat" o kadar çabuk "keşfedilecektir;" çünkü kültürel olarak asimile olan yabancının gittikçe daha da inatçılaşan uygunsuzluğunu doğuran şey aslında asimilasyon sürecinin ta kendisidir. Dolayısıyla da, "kendini terbiye etme" programının uygulanmasının özde *imkânsızlığı*, yabancıların kendilerini terbiye etmekteki beceriksizlikleri ya da kötü niyetleri, bu konudaki *yeteneksizlikleri* ya da *isteksizlikleri* olarak yorumlanır. Kültürel asimilasyon programının aydınlatıcı bir biçimde başarısız olmasıyla birlikte gözde hale gelen şey, ırkın doğal yazgısı düşüncesidir.

III

Müphemliğin kendini kuruşu

Müphemlik meselesini çözme işi, en sonunda, müphem duruma düşen kişinin kendisine kalır. Yabancılık fenomeni toplumsal olarak yapılandırılsa da, yabancı statüsünün varsayımı, bütün ikircimiyle, bütün külfetli eksik ve aşırı tanımlarıyla, sonuçta taşıyıcılarının aktif katılımıyla kurulan, sürdürülen ve dağıtılan sıfatlar taşır ve bu, kendini ruhsal olarak kurma sürecinde gerçekleşir. Yabancı rolü de, tıpkı bütün öteki roller gibi (belki de birazcık daha fazla), eğitim, bilgi kazanımı ve pratik beceriler gerektirir.

Yabancı olmak demek, her şeyden önce, hiçbir şeyin *doğal* olmaması demektir; hiçbir şey verili değildir, hiçbir şey bedavadan gelmez. Yerlinin benliği ile dünya arasındaki ezeli birlik, yabancıda parçalanır. Birliğin her iki tarafı da –bir *sorun* ve bir *ödev* olarak–

dikkatin odağına getirilir. Hem benlik hem de dünya açıkça görülür. Bunların her ikisi de, sürekli sınanmak, "işlenmek," "ele alınmak," *yönetilmek* ister. Yabancının duruşu, bütün bu bağlamlarda, yerli yaşam biçiminden kesin olarak ayrılır; buradan da uzun erimli sonuçlar doğurur.

Bir zamanlar eğitimcilerle kültür misyonerlerinin favori kavramı olan *temiz bir sayfa* açmak ve insanların sonsuz esnekliği kavramları, pekâlâ yabancıların deneyimlerinden derlenmiş olabilir. Sonuçta bu, cemaatin "içine" doğan ve dışarıdan fazla tehdit almadan burada yetişen "yerli"nin durumunu pek yansıtmaz. Yerlinin durumu, *relativ-natürliche Weltanschauung*'dan [görece doğal dünya görüşü-ç.n.] (Max Scheler) başka hiçbir şeyi beslemeyen "konumlandırılmışlık" ya da "akortlu olma" (Heidegger) durumudur; yani aslında çerçevelenen, buraya ve şimdiye hapsedilen koşulları "doğal", dolayısıyla da su götürmez olarak görmeye doğru doğal bir eğilim. Herhangi bir anlamlar cemaatinin yerli bir üyesi olmak, garantili ve "nesnel" ilişkilendirme ölçütleri ve nesnelerinin ilintisine bağlı olarak, yüzeyselden derine her şeyi kapsayan "mezun bir bilgi" (Alfred Schütz) ile donanmak demektir. Fakat bu bilgi, aynı zamanda da, ağızları çoğunlukla sadece ince bir "körü körüne inanmalar"[1] gobleniyle örtülen derin cehalet kuyularıyla doludur. Böyle bir bilginin bir mantıkçıya ya da gerçekten de, "akortlu" olmayan ya da tam akort edilemeyen herhangi bir *yabancı*ya tutarsız ve ilintisiz gelebileceği gerçeğiyse önemli değildir. Gerçekten önemli olan tek şey şudur: Bu bilgi "Grup üyelerine, herkese makul bir anlama ve anlaşılma olanağı sunmaya *yeterli* bir tutarlılığa, açıklığa ve ilintiye sahipmiş gibi görünür." (Şunu belirtelim: Burada *görüntü*den söz eden kişi bir *yabancı*, sosyolog ve bir mülteci olan Alfred Schütz'dür.) İşte bu sınırlı, fakat yaşamsal yeterlilik sayesinde, "Bu kültürel kalıp içinde yetişen insanlar için, yalnızca reçeteler ve bunların olası verimlilikleri değil aynı zamanda bunların gerektirdiği tipik ve anonim davranışlar da, bunlara hem güvenlik hem de güven sağlayan, sorgulanmayan 'doğal bir şey'dir.'"[2] Gü-

---

1. Alfred Schütz, *Collected Papers*, C. 1 (The Hague: Martinus Nijhof, 1967), s. 9-12.
2. Schütz, *Collected Papers*, C. 2, s. 95, 102.

venlik ve garanti, kişinin kolayca vazgeçebileceği şeyler değildir. Grup üyeleri, "olağan" duruşa bağımlı oldukları ölçüde, ortak mezun bilgiden inşa edilen dünya görüşlerinin, müzakere edilemez, değişmez, yani mutlak olan karakterini kıskançlıkla savunacaklardır. Bunu başarıyla yaptıkları sürece de, müphem varoluşun felaketlerine karşı bağışıklı olacaklardır.

Yabancının varoluşsal durumuysa tamamen farklıdır. Onun, halinden memnun olma ve kendini unutma lüksü yoktur. Onun varlığı saydam değil mattır. Yabancı olmak, onun kendi sorunudur. Yabancının kimliği meşruiyetten yoksun bırakılmıştır; bu kimliğin belirleme ve "akort edilme" gücü, en kötü ihtimalle suçlu, en iyi ihtimalle de alçaltıcıdır. Ancak yabancının derdi bununla da bitmez. Yabancının yerli *karşısındaki* durumunun özelliği, doğru biçimde "akort" *edilememe* durumu ve buradan doğan anlamlı bilgi ve beceri yokluğu ile sınırlı değildir. Bu durum, sadece öğrenme ve kendini terbiye etme süreciyle ortadan kaldırılamaz. Böyle bir süreç özyıkıcılığa mahkûmdur. Yerlilerin yaşamsal işlevlerini yerine getirmelerini sağlayan bilginin aynısı, özenle ve dürüstçe özümseseler, hatta kendilerine mal etseler bile yabancıların işine yaramayabilir. Görüntüler tersini işaret etse de, dışarıdakini yabancı yapan şey, yerli bilginin kazanılamaması değil, ne "içeride" ne "dışarıda," ne "dost" ne "düşman," ne *dahil edilen* ne *dışlanan* olduğu için yerli bilgiyi özümsemesi imkânsız olan yabancının *uygunsuz varoluşsal yapısı*dır.[3] Yabancının durumunun bütün temel belirleyicileri, yabancının yapabileceği şeylerin dışındadır. Yabancının uygunsuzluğu, Procrustes'in yatağına[*] (ki zaten, yerlilerin *relativ-natürliche Weltanschauung*'unun müphem dünyaya gösterdiği tek misafirperverlik de böyle bir yataktır) doğar.

3. Şunu gözlemleyelim: Ev sahibi nüfusun "yerliler" olarak yapılanması –ki bu, ancak *yerli olmayan* bir bakış açısının varlığı durumunda düşünülebilir– zaten yabancının aşındırıcı ve göreceleştirici bakışını gösterir. Bu da, dolaylı olarak, yabancının yabancılığını güçlendirir. Yabancı, öteki modeli "yerli" olarak ve davranış oyununun kurallarını ve doğru insani varoluşun anlamını tanımlama yetkisine sahip bir model olarak kabul etmekle, egemenler tarafından tanımlanmayı onaylar.

* *Procrustes*, Yunan mitolojisinde, misafirlerini demir bir yatağa bağlayan ve sonra da kısa gelenlerin boyunu uzatan, uzun gelenlerin ise bacaklarını kesen bir eşkıyadır (ç.n.).

Yabancılıktan kurtulmayı imkânsız kılan başlıca neden, tam da bu yerli durumun "doğallığı"dır. Burada kişi ya "konumlu"dur ya da değildir, ya "akortlu"dur ya da değildir. "Akortlu olma"nın anlamı şudur: Bu, sadece tek bir alternatif tanır ya da, daha doğrusu, mümkün olan bütün alternatifleri bire indirger ve böylece de kendi durumunu mutlaklaştırır. Kişi, akort etme işi tarihsel olmadığı –zamanın birinde var edilmediği ya da yapılmadığı– sürece "akortlu" olabilir. Yani kişi "kendisini konumlandıramaz" ya da "kendisini akort edemez." Ya da daha doğrusu, tam da "konumlanma" ve "akort edilme" işlerinin *yazgı* değil de *performans* meselesi olmaları gerçeği, bunları kendileri yapan ve etkin kılan bu "doğallık"ı ellerinden alır. "Kendini akort etme" düşüncesi, nereden bakarsanız bakın, kendisiyle çelişen bir kavramdır. "Konumlu" ya da "akortlu" olma durumu, dikkatin odağına getirilmediği ve bir manipülasyon nesnesi olmadığı sürece (yani Heidegger'in *das Man*, Sartre'ın *l'on* dediği şey olarak kaldığı sürece) devam edebilir. Ne var ki bu dikkat ve manipüle etme işi tam da yabancının yapmaya zorlandığı ya da isteyerek ya da istemeyerek, yapmaya çalıştığı şeydir. Ya yabancı gruba gerçekten yeni dahil olmuştur ve dolayısıyla da yerlilere göre gün gibi ortada olan şeyler onun için öyle değildir ve yerlilerin üzerinde hiç durmadıkları şeyler için yoğun bir fikir yürütme nesnesi oluyordur; ya da "mezun bilgi"nin "işaretler"in gri alanından kendini farkında olma düzeyine çıkarılması işi, yabancının adına yerli grubun kendisi tarafından yapılıyordur. Çünkü yerliler, yabancının, kendilerinin zaten ve sorgulanmadan "içinde" bulundukları şeye dahil olma hakkını sorguluyorlardır. Yabancı, cehaletinden ya da kendisine aşılanan bilgiden dolayı, yerlilerin hiç düşünmeden kabul ettikleri şeylerin çoğunu sorgulamak zorundadır. Yabancı, dünyanın netliğine, dolayısıyla da aklın otoritesine yöneltilen bir meydan okuma olarak *a priori* tanımlanır. Bu *a priori* tanımlama da yabancının kendi eylemleri tarafından onaylanır. Yabancının bakışı, saydam, görünmez ve kodlanmamış kaldığı sürece etkin olan yaşam kipini katılaştırır, onu elle tutulur, gözle görünür kılar.

Başka bir neden ise daha derinlere uzanır. Yabancı, yerli kültürü, bunun bazı önermelerini sorgulamadan, olduğu gibi benimseye-

mez. Sorguladığı bu önermeler arasında, yerlilerin güvenlik ve özgüvenleri için yaşamsal olan önermeler de bulunabilir. Yerli kültür, yabancıyı, bir suçlu –"ne dost ne düşman"– olarak, yaşam dünyanın düzeninin sınırlarını çizen müphem iç/dış olarak tanımlar ve ayırır. Kendine mal etmek istediği kültürel alanda yabancıya verilecek bir statü yoktur. Dolayısıyla da, yabancının girişi, girdiği kültürün ihlali anlamına geliyor. Daha önce kendileri için güvenli bir yuva olan yerlilerin yaşam dünyası, yabancının girmesi ya da sadece girmeye niyetlenmesiyle birlikte, güvensiz bir yere, sorunsal bir mücadele alanına dönüşür. Aynı şekilde, yabancının iyi niyetinin kendisi bile sahibine karşı gelir; asimile olma çabası, yabancının yabancılığını daha da keskinleştirerek ve bu yabancılığın içerdiği tehdidin kanıtını ortaya koyarak, yabancıyı iyice farklılaştırır.

A. NESNELLİĞE İTİLME

Ancak dışarıdaki bir kişi kapıyı çalabilir; evin sakinlerini, kapıyı çalan kişinin gerçekten dışarıda olduğunu fark ettiren şeyse, kapı çalma eyleminin ta kendisidir. "Dışarıda olma" durumu yabancıyı *nesnellik* konumuna sokar: Yabancı, içeridekilerin (dost ve düşman haritaları da dahil olmak üzere bütün bir dünya görüşüyle birlikte) gözetlenebildiği, irdelenebildiği ve sansürlenebildiği, dışarıdan, ayrı duran ve özerk bir bakış açısına sahiptir. Dışarıdaki böyle bir görüş açısının (yabancının statüsüyle özdeş bir görüş açısının) farkında olmak, yerlilerde, kendi yol ve inançları konusunda huzursuzluk ve güvensizlik duygusu yaratır. Bunun yanında, içeri giriş daima bir geçiştir, statülerin değişmesidir. Gaipten gelmeye benzeyen bu gizemli olay, başka her şeyden daha fazla olarak, "dünün yabancısı, yarının yerlisi"ni girmek istediği dünya ile çatışmaya iter. Bu dünya, özgüvenini (ve yabancıları çeken cazibesini), hiç kimsenin dönüşmediği, hiç kimsenin değişmediği ve hiç kimsenin kendisini dışarıda bulmayacağı varsayımından alan bir dünyadır. Giriş olayı "eski yabancı"ya ebedi bir damga –seçebilen, "ezeli yerliler"in sahip olmadığı bir özgürlüğü bulunan, yerlilerinki gibi katı, nihai ve

değiştirilemez bir statüye asla sahip olamayan bir kişi, *kundağından kaçırılan bir bebek* damgası– vurur. Yerlilerin sadakati sorgulanmazken, (ve sonra da sadık olma kararı olarak değil de ortak yazgı olarak görülen) dünün yabancısının sadakati kuşkucu ve temkinli bir tetkike sebep olur. Bu da sonsuza kadar böyle devam eder; çünkü, yabancının taahhüdü –bu taahhüt özgürce seçilmiş olmak gibi bir ilk günah işlediği için– ta başından bazı fedakârlıklarla kabul edilmiştir; bu nedenle de bu durum asla onarılamaz. Seçilen her şey bırakılabilir zira. Yabancının sadakati daima kuşkulu olacaktır. Kendisini yeni yeriyle özdeşleştirmesindeki gayretkeşlik bile onu ayrı kılar. Evinde olduğunu vurgulaması, suçluluğunu kabul etmesi olarak algılanır.

Yerli toplumun yabancıya yüklediği suçlamaların en ciddisi, yabancının *nesnelci* (köksüz, kozmopolit ya da açıkça yabancı) olduğu önyargısıdır. Gerçekten de, yerli yaşam biçiminin en sağlam biçimde idamesini ve kendi *doğallığını*, içeridenliğini ve özmerkezliliğini –yani kimliğinin en sağlam dayanaklarını– yeniden üretmesini sağlayan şey de bu şikâyettir. Yerli dünya görüşünde, yabancının özü evsizliktir. Başka bir memleketten olan birisinin tersine, yabancı sadece bir yeni gelen, geçici olarak münasebetsiz olan bir kişi değildir. Yabancı, her zaman ve her yerde evsiz olan, asla "varma" umudu olmayan bir *ebedi serseri*dir. Görüşündeki "nesnellik"in (kozmopolitlik, vatan karşıtlığı, bir şeye gönül koymama, "döneklik"in) kaynağı da, bitmeyen hac yolculuğunda uğradığı istasyonları birbirinden ayıramamasıdır. Onun için bütün bu istasyonlar, uzamda sıkışıp kalmış, gelecekte de geçmiş olmaya mahkûm mekânlardır. Uğradığı ve eninde sonunda arkasında bırakacağı bütün bu yerler kendisi için birdir: Hepsi de *olumsuzluk*ta aynıdır, çünkü hiçbiri bir yuva değildir. ("Almanya'da iyi Almanlardık, dolayısıyla da Fransa'da da iyi Fransızlar olacağız." Hannah Arendt, Hitler'den kaçarken Ren'i henüz geçen bir mültecinin bu sözlerini hatırlatıyor. Kader arkadaşları bu kişiyi yürekten alkışladı; ama hiç kimse gülmedi, diye yorumluyor Arendt.)

Yerliler, yabancıya atfettikleri özgürlüğe, hakiki bir dehşetle, kuşkucu gözlerle ya da (en çok da) bunların karışımı bir duyguyla

bakabilirler. Ancak yabancı için özgürlük, her şeyden önce ağır bir belirsizlik demektir. Sadece bir süreliğine bile olsa güvenli bir limandan yoksun olan bu özgürlük, bir kutsamadan çok bir lanet olarak hissedilir. Katıksız haliyle özgürlük, yalnızlık olarak yaşanır ve kronik bir durum olarak çekilmez hale gelir. Uç durumlardaysa deliliğe yaklaşır; normal versiyonlarında bile zihinsel bir sorun olarak tıbba konu edilir. (Örneğin, Sander L. Gilman'ın, *nevrasteni*nin tarihi üzerine yaptığı derinlikli çalışmaya bakın. Nevrasteni, geç XIX. yüzyılda, değişik toplumsal kategoriler –ki bunların hepsi de, kabul gören toplumsal kategori tanımlarına pek uymayan ya da mevcut toplumsal bölünmeler arasında yerini bulamayan kategorilerdi– arasında gözlemlenen aşırı huzursuzluk, çılgın bir özeleştiri ile başarı ve toplumsal kabul saplantılarını tek bir hastalık tanımında bir araya getiren psikiyatrik bir kavramdır.)[4] Bu, her durumda da, sahibinin sürekli içinde kalmak istemeyeceği bir durumdur. En azından iradi olarak kalmak istemeyeceği bir durum.

İşte tam da bundan dolayı, yerli kültürün benimsenmesi ve asimilasyon yoluyla "yerlileşme" önerisi, kendi içindeki bütün uygunsuzluklarına rağmen yabancıya çok çekici gelir. Yabancının eksikliğini en çok çektiği şeyi –müphem olmayan bir yerleşim, güvenli bir liman, bir yuva– vaat eder. Yoksunluk, yoksun olunan şeyin cazibesini artırır. Dolayısıyla yabancının, yerliler arasında pek görülmeyecek derecede bir içtenlik, kendini adama ve duygusal özdeşleşme göstermesi beklenir. Aynı şekilde yabancıda, kavuşmak için çırpındığı kimliği bağırarak ve herkesin duyacağı biçimde ilan etme eğiliminin olması beklenir. Yabancının, dahil olmaya can attığı cemaatin sembollerine ve inanç ilkelerine bol bol ve abartılı övgüler yağdırması umulur. Bütün bunların doğal kaynağı, kişinin, kendisini izleyenleri, öteki insanların –aynı anda hem izleyici hem de aktör olan bu insanların– doğuştan *sahip olduğu* bir özelliği kendisinin de artık *edindiğine* ikna etme ihtiyacıdır. Ne var ki bütün bunlar, o öteki insanlar –"yerliler"– tarafından ifrat, "zevksiz," gülünç ya da ikiyüzlü görülebilir. Her durumda da, bunların gördüğü şey,

4. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca, Cornell University Press, 1985), s. 129-30, 162, 214-5.

tam da yabancının var gücüyle kanıtlamaya çalıştığı şeyi yalanlayacaktır.

Dolayısıyla, asimilasyon önerisini izleyen stratejinin de, tıpkı önerinin kendisininki gibi, doğal sınırları var. Bu strateji genellikle özyıkıcıdır; yaptığı şey, yabancının yabancılığını çok daha rahatsız edici ve sinir bozucu kılmaktır. Sürekli olarak, bu yabancılığın ıslah edilemezliğini ifşa eder ki bu, asimilasyon vaadinin gizlemeye çalıştığı bir özelliktir. Yabancıya şu vaat edilmişti: Kültür reformunun ardından tam "evcilleşme" gerçekleşecektir; davranışların terbiyesi, doğru ve adabımuaşerete uygun kamusal tutum ve her türlü garip hareketten dikkatle kaçınma, yerli trend-belirleyicilerin seçkinler kulübüne üyelik bileti almaya yetecektir. Bu vaadin foyası, vaat ciddiye alındığı ve gerektirdiği davranışlar yapıldığı anda ortaya çıkar. Girişi tutan gerçek engeller işte o anda ortaya çıkıyor. Bunlar ekonomik, siyasal ve hepsinden öte de toplumsal engellerdir; bunların hiçbiri, "salt kültürel" engellerin yalancı görüntüsünde olduğu gibi, öznel niyetlere göre eğilip bükülebilirmiş gibi görünmez. Burada artık şu ortaya çıkar: Uygarlık derecesi ve kültürel ciladaki farklılıklar, toplumsal bölünmelerin ne sebebi ne de koruyucusudur; adabımuaşeret aldatmacası, tam da, ayrım ve ayrıcalığın gerçek temellerini gizleme emri ve açıklama yasağının zımni olarak, hem buna sahip olanlar hem de olmayanlar tarafından, tanınmasına dayanır. Aynı zamanda, eşitsizliğin temelleri katı ve sarsılmaz bir biçimde ortaya konduğunda bunların favori savlarının sahteliği de ortaya çıkar. Hiç kuşkusuz, kültive etme önerisi doğrultusunda hareket etmek, yerli topluluğun savunma reflekslerini ateşler. Bu refleksler, farklılığı belirleyen ölçütlerin yeniden takdiminden (ancak bu defa modern, "rasyonel," ırkçı bir kılıkta), ötekiliğin tıbba konu edilmesine, oradan da yabancının tahliye ya da imhası yoluyla farklılığın rahatsız edici tortularının yok edilmesine dek uzanır.

Eğer ırkçılığa başvurmak, görünürdeki *araçlarının* iflas ettiği yerde "asimilasyon programı"nın *hedefini* kurtarmanın doğal yolu olarak görünüyorsa, o zaman, bu programın sunduğu *vasıta* etkisiz kaldığında, köklülük ve özgüvenin yedek bir yuvası olarak "ya-

bancılığa" geri dönmek de, kültürel adaptasyon *amacını* kurtarmanın aynı derecede doğal bir yolu olarak görünür.

Böyle bir geri dönüş programı, hayatının son dönemlerini Sorbonne'da bir profesör olarak geçiren, dinsel varoluşçuluğun sacayaklarından biri olan Rus Yahudi felsefeci Lev Shestov'un yapıtlarında olduğundan daha açık biçimde dile getirilemez herhalde. Shestov, aşağılanan ve hınç duyulan bir azınlık lekesiyle damgalanan, fakat, aşağılayan ve hınç duyan çoğunluğun üstünlük ve mükemmellik işareti saydığı bir faaliyette en yükseklere çıkan, bütün giriş sınavlarını üstün başarılarla geçmesine rağmen, kendisini mutlak ve evrensel değerlerin bekçisi sayan, dolayısıyla da bütün yerel farklılıklara düşman olan akademi dünyasına alınmamıştır.[5] Shestov buna, genelde *mutlakiyet* ve özelde de mutlak üstün değerler arayışının onarılmaz *dargörüşlülüğüne* (ki bu var olduğunu kanıtlamaya çalıştığı şeydir) karşı tüm silahlarıyla saldırarak cevap verir. Felsefecilerin nihai sistem, mutlak düzen ve bilinmeyen ve düzensiz olan her şeyin imhasına yönelik arayışları, diyordu Shestov, sağlam bir toprak ve güvenli bir yuvaya tapmaktan kaynaklanır, bu da sınırsız insani potansiyeli budar. Böyle bir evrensellik arayışı, eninde sonunda insani olanaklılığın acımasızca budanmasına dönüşecektir. "Sağlam temel, er ya da geç insanın ayaklarının altından kayar; ancak insan temelsiz ya da sarsılan bir temelde yaşamayı sürdürür ve ondan sonra da aksiyomları gerçek saymayı bırakıp bunları yalan olarak adlandırır." Çaldığı kapıdan kovulan bir yabancının acı deneyimi, Shestov'un kendi felsefi önerisinde zayıf bir örtünün arkasında belirir:

> Yerleşik insan şöyle der: "İnsan, yarın için kesinliğin olmadığı bir durumda nasıl yaşayabilir, başını sokacağı bir yuva olmadan nasıl uyuyabilir!" Ne var ki diyelim, bir kaza kendisini ebediyen evinden eder ve artık gecelerini ormanda geçirmeye başlar. Uyuyamaz: Vahşi hayvanlardan, kendi kardeşleri olan serserilerden korkar. Ancak en sonunda, yaşamını olumsallığa teslim eder, serseri hayatı yaşamaya başlar ve hatta belki de, geceleri mışıl mışıl uyur.

5. Lev Shestov, *Apofeosis bespochvennosti: Opyt adogmaticheskogo myshleniya* [Apotheosis of Rootlesness: An Essay in non-Dogmatic Thought] (Paris, YMCA Press, 1971), s. 27, 32, 41, 49.

Felsefenin görevi, bütün felsefi geleneğin söylediğinin tam tersine, "insanlara belirsizlik içinde yaşamayı öğretmek"tir; "yatıştırmak değil, tedirgin etmek"tir. "Her yerde ve her adımda, hiçbir şey olmazken ve her şey olurken, nedenli ya da nedensiz, en sıkı kabul gören yargılarla dalga geçmek ve paradokslar ortaya atmak gerekir. İşte o zaman, kişi olanı biteni görecektir."

Shestov, başlarda "siyah güzeldir" duruşunu sergilerken, egemen düşüncenin üstünlük sembolü haline dönüştürdüğü şeylerin hakkını yemez. Ortodoks felsefe, vaadini yerine getirememekle, kendi standartlarında başarısız kalmakla suçlanır. Halbuki bu vaadin, bu standartların kendisi sorgulanmaz; Shestov ise tam tersine, bunlara hakkını verebilecek tek şeyin kendi felsefe yapma biçimi olduğunu vurgular. Sağlam bir kilit vurulan bir evin içindeki hakikatin dışarıya faydası yoktur. Cereyan korkusuyla havalandırılmayan bir odada yapılan yargılar ilk esintide yok olur. Bir hapiste doğan hakikat ve yargının evrenselliği, tahakküm arzusunu ve açık alan korkusunu besleyen sınırlamanın örtüsü olmaktan öteye gidemez. Sahte olmayan bir evrensellik yalnızca evsizlikten doğar. "Hakikat yerleşik insan tarafından arandıkça, Bilgi Ağacının elması asla yenemeyecektir. Bu ödev, yalnızca evsiz maceracılar ve doğal göçebeler tarafından yerine getirilebilir..."

Bugünse artık durum farklı. Artık, yerlilerin boş yere aradıkları hakikati bulabilecek kişi yabancıdır. Yabancının iflah olmaz yabancılığı, bir utanç işareti olmak şöyle dursun, artık bir seçkinlik işaretidir. Ev sahibi olanların gücü sahtelikten başka bir şey değildir. Evsizlerin güçsüzlüğü ise yanılsamadan başka bir şey değildir.

Shestov'dan sonra, Karl Mannheim'in göklere çıkardığı *freischwebende Intelligenz*'den [serbestçe gezinen zekâ-ç.n.] de bazı yeni düşünceler çıkarılabilir. Shestov'da olduğu gibi, Mannheim'da da toplumsal kabulden yoksunluk, parazitsiz bir iletişim durumuna dönüşür: Dışlanan, kahraman olur ve toplumsal konumunun müphemliği, düşüncesinin nesnelliği olarak ortaya çıkar. Maurice Natanson'un yerinde yorumuyla, Mannheim'in kurnaz hakikat avcısının avantajı, "göçebe varlığı"dır: "Hiçbir formel taahhütle bağlı olmayan göçebe, toplumsal nedensellik, denetim ve kehanetin gele-

neksel formülasyonlarının arasında hafif bir ruh haliyle hareket edebilir." Mannheim'in entelektüeli, daimi ve iflah olmaz evsizliği sayesinde, "Yalanlar ve ideolojilerin maskesini düşüren, bunların içine sızan, içkin düşünceyi göreceleştiren ve değersizleştiren, *Weltanschauungen*'i parçalayan birisi"[6] olur. Gerçekten bu, korkunç derecede aşındırıcı bir güç, gücünü yıkım şiddetinden alan bir yaratıcıdır. Eğer gerçeklik, çitlerle çevrili ve sıkıca korunan birçok özel araziden oluşuyorsa, hakikat iddiaları, dışlama ve tahliye emirlerinin mazeretlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla yapılması gereken ilk iş, çitleri yıkmaktır.

Mannheim, "yerleşikler"in, gurur, memnuniyet ve güvenlik duygularını doğurmuş olan her şeyi bir bir alaşağı eder. Nitekim, iyi bütünleşmiş grupların hepsi özmerkezli ve dolayısıyla da at gözlüklüdür: "Grup üyelerinin ilgi alanına dünyanın olası tüm yüzleri girmez; yalnızca grup için zorluk ve sorun yaratanlar girer." Köklerin sağlamlığı, dargörüşlülüğün kılavuzudur: "Eğer gözlemci ya da düşünür, toplumda sadece belli bir yere sıkışmışsa, bu durumda sorunlara kapsayıcı bir sezgiyle bakması imkânsızdır." Grubun "uygunsuzlar"a güvenilmez muamelesi yapması, yabancının günahlarına değil, grubun kendi yetisizliklerine delalet eder. Dışarıdakilerin "ilk başta ait olmadıkları sınıflara katılma yetileri" ve "ilişkilerini seçme durumunda olanlar sadece onlar olduğu için... kendilerini her bakış açısına uydurabilmeleri," yerleşik grupların sindirebilecekleri bir şey değildir. "Daha genel bir bakış açısı kazanma kapasitesi yalnızca bir taahhüt olarak mı değerlendirilmelidir? Bu, aslında bir misyon değil midir?"[7]

Modern entelektüel, daimi bir aylak, evrensel bir yabancıdır. Bundan dolayı onu hiç kimse gerçekten sevmez; entelektüel, her yerde münasebetsizdir. Ancak her yerde ve herkes tarafından sürek-

6. Maurice Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences* (The Hague, Martinus Nijhof, 1962), s. 170.
7. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra: Routledge, 1968), s. 26, 72, 141, 144. Entelektüel için, marjinal perspektif bir seçim meselesi değildir; çünkü, paradoksal olarak, Ortega y Gasset'in işaret ettiği gibi, "Entelektüel için dünya, kendisinin sorguladığı yerdir" (alıntı *Juden in der Soziologie*'den, ed. Erhard R. Wiehn (Konstanz, Hartung-Gorre, 1989), s. 29).

li reddedilmesi sadece fanatik bir ümitsizlik doğurmaz. Bu, aynı zamanda da, reddedilenin gözlerini, tam da çektiği acının kaynağı olan durumun (ya da daha doğrusu, "durum olmayışının") anlam ve değerine açabilir. Sonuçta red, yükümlülüklerden kurtulmak demektir. Tahliyenin anlamı şudur: Artık grupsal sadakatler ille de, vizyonu sınırlandırmaz; dolayısıyla da, "Bir bakış açısını kısıtlayan darlık ve sınırlamalar, karşıt bakış açılarıyla çatışarak düzeltilebilir." Sürgün bir kutsamadır: Dışlananlar, "bütünsel bir perspektifin mümkün olduğu" tek alana atıldılar. Bunlar artık karar vericiler (ya da, daha doğrusu, *iyi kararlar* verenler) rolünü üstlenecek olgunluktadırlar. Çünkü, "Bir kararın oluşmasının mümkün olduğu tek durum, karar verildikten sonra bile var olmaya devam eden seçim olasılığına dayanan özgürlük durumudur."[8]

Başka bir deyişle, Mannheim, modern entelektüelin eşsiz ve üstün statüsünü açıklamak için yaptığı girişimde, aile ya da cemaatin güvenli ve aşina bölgeleri dışındaki boş arazide meskûn dehşetli gücün yarattığı popüler korkudan faydalanıyor. Yerli inancın kesinliğini ve sürgünün daimiliğini bağrına basıyor. Aynı zamanda, yabancının asla yerli gibi olamayacağı ve hiçbir zaman dünyayı yerlinin gözünden göremeyeceğini söyleyen yerli kanaati de kabul ediyor. Nihayet, yerli kuşkuların en kötüsünü, yabancılığın bütün yerel değerlere yönelen düşmanlıkları beslediği düşüncesini de paylaşıyor. Ancak, utanç lekesini ve tahliye emrinin yasal mazeretini, militan ve küstah bir üstünlük mücadelesi olarak yeniden yorumluyor. Goffman'ın ifadesiyle, "Koltuk değneğine yaslanmak yerine onunla golf oynamaya koyuluyor."

Hakikat, diyor Mannheim entelektüel yabancı adına konuşurken, yalnızca evrensel (dargörüşlü olmayan diye okuyunuz) temeller üzerine inşa edilebilir; evrensellikse, her yerlinin kabul edeceği gibi, yabancılaşmadan ortaya çıkar. Sürgünün duruşu, evrensel bağlayıcılığa sahip hakikatin tek bilişsel belirleyicisidir. Yerleşik ve özmerkezli gruplar, düşünce kısıtlamalarıyla ve muhaliflerin sürülmesiyle, kendi dar düşüncelerini şişirerek güya evrensel boyutlara taşıdılar. Ancak bunu yapmakla, aradıkları şeyi bulmaktan kendi

8. Mannheim, *Ideology and Utopia*, s. 72, 143.

kendilerini mahrum etmiş oldular ve söz konusu süreçte tam da arayışlarının amacının itibarını düşürdüler. Bu durumda, sürülenlerin, evrensel hakikatin yüce değerini daha fazla yara almaktan korumaları gerekiyor. Sürülenler, onları sürenlerin başaramadıkları şeyi yapacaklardır. Her şeye karşı (ve özellikle de egemen yerli kanaate karşı) egemen değerlerin en sadık, en vefalı ve en güvenilir savunucu ve teşvikçilerinin kendileri olduğunu kanıtlayacaklardır. Bunu yapabilmeleri için de, farklılıkları silmeyi reddetmeleri ve *yabancı kalmakta* ısrar etmeleri gerekir. Çünkü, grubun ihtiyaç duyduğu ve sahip olmak istediği değerlere ancak yabancılaşmaları yoluyla hizmet edebilirler. Asimilasyon programı birleşmeyi sağlayamamış olabilir; fakat zaten bu, ta baştan yanlış bir birleşme önermişti. Asıl birleşme, kendilerine karşı verilen kabul sözü tutulmayan kişiler tarafından gerçekleştirilecektir.

Kendini kurma süreci, yabancıyı, yağcılık yaptığı yerli gruptan daha da koparır, en az asimilasyon rüyasının başladığı dönemdeki kadar. Yabancı, evrenselci program ile görececi pratikten oluşan eşsiz ve onulmaz derecede müphem bir karışım önerir. Yabancı, gerçekten evrensel bir yaşam biçimini garantiye almak için –ki bu, yerli grupla (*herhangi bir yerli grup*la) paylaştığı bir hedeftir– yerli grubun (*herhangi bir yerli grubun*) mutlak saydığı değerlerin sağladığı güvenliğin yanlış olduğunu ifşa etmeli, dolayısıyla da ayağını kaydırmalıdır. Yabancı, tek tip ve öz insanlığın önünde duran bütün ayrımların silinmesini hedefler; bu, kendi dışarıdalığını silmek için son umududur. Ancak yabancıdaki *evrensellik* itkisi, yerli grup için, her şeyden önce *görececiliğin* ayrıştırıcı ve aşındırıcı gücü ile çatışmak anlamına gelir.

B. ARASÖZ: FRANZ KAFKA YA DA EVRENSELLİĞİN KÖKSÜZLÜĞÜ

Yahudiler, "arada," eksik belirlenebilen, dost mu düşman mı olduğu bilinmeyen herşeyin yok edilmesini hedefleyen ulus-devletlerden oluşan bir Avrupa'nın prototip yabancılarıydı. Yahudiler, mil-

letler ve milliyetçilikler kıtasında, millet olmanın göreliliğini ve milliyetçiliğin dış sınırlarını hatırlatan tek insanlardı; onlar, yerel düzenlerle dolu bir dünyadaki yabaniliğin son kalıntısı, özenle bakılan bahçelerden oluşan dünyada kendiliklerinden biten zararlı otlar, yerleşikler arasındaki göçebelerdi. (Avrupa Yahudilerinin bu özelliğini paylaşan tek grup Çingenelerdi; bundan dolayı onlar da, Hitler'e göre, Yahudilerin nihai yazgılarını paylaşmak zorundaydılar). Yahudiler, milletlerin kendilerini ondan korunmak üzere inşa ettikleri tehlikenin ta kendisiydi. Onlar nihai uygunsuzluktu (*gayri milli bir millet*). Yahudilerin yabancılığı, herhangi bir yere mahsus değildi; onlar *evrensel* yabancılardı. Başka bir ülkeden gelen ziyaretçiler değildiler; çünkü böyle "başka bir ülke" –evet, ziyaretçi ya da yabancı olmadıklarını iddia edebilecekleri hiçbir ülke– yoktu. Yahudiler, "cisimleşmiş yabancılık," ebedi göçebe, topraksızlığın nümunesi, evsizlik ve köksüzlüğün özüydüler; mutlaklık diyarındaki defedilemez cemaatselliğin, yerleşiklik çağında, göçebe bir mazinin hayaletiydiler.

Evrensel, dolayısıyla da en radikal yabancılar olan Avrupa Yahudileri, yabancılık deneyiminin bütün inceliklerine vakıftılar. İçlerinden en kavrayışlılarına göre, insani durumun evrenselliği olarak somutlaşan yabancılıklarının evrenselliğini, deneyimlerinin tikelliğinden alıyorlardı. Tikellikleri, evrensel bir değer kazanmıştı. Yahudiler, evrenselliğe herkesten daha fazla bir şevkle sarılıyor da değillerdi. Doğrusu şuydu: Onların deneyimleri, sahip oldukları eşsiz özellikler dolayısıyla, tam da evrenselliğin kalıbını örüyordu. Farklı toplumsal konumlardan tüm yabancılar, bu deneyime bir aynadan yansırcasına bakabilir, başka aynaların bulanıklaştırdığı ve belirsizce yansıttığı benzerlikleri görebilirlerdi. Örneğin, Camus ya da Sartre, Kafka'nın eserinden modern insanın müşkülünün kıssasını, onun acı deneyimlerle dolu çileli Yahudiliği sayesinde çıkarmışlardır. Yine bu Yahudilik, Camus'nün Kafka'yı, modern yaşamın iflah olmaz saçmalığına, "l'étrangeté d'une vie d'homme"a[9] [bir insan hayatının yabancılığı-ç.n.] yönelen bir sezgi olarak okumasını;

9. Pierre-George Castex, *Albert Camus et L'Éranger* (Paris: Jose Cortez, 1986), s. 56.

Sartre'ın da Kafka'da Yabancının tam tanımını bulmasını sağlamıştır: "L'étranger, c'est l'homme en face du monde... L'étranger, c'est aussi l'homme parmi les hommes... C'est enfin moi-même par rapport a moi-mâme."[10] [Yabancı, dünyanın karşısına dikilen insandır... Yabancı aynı zamanda öteki insanların arasına karışan bir insandır... Eninde sonunda yabancı, bana göre bendir.–ç.n.]

Kafka, tıpkı isimsiz kahramanları gibi, suç işlemeden, suçun bütün sonuçlarıyla beraber suçlu olmayı, yargısız mahkûmiyeti yaşadı. "Suçlanmanın bir suç olduğu," suçluluğa mahkûm olmak istemeyen herkesin sahip olması gereken başlıca becerinin "suçlanmaktan kaçmak olduğu bir dünya"da yaşadı.[11] Ne var ki bu, kazanılması imkânsız bir beceriydi. Suçun suçlanmak olduğu bir dünyadan kaçış yoktu. Kişi, gittiği her yere bu dünyayı da götürecekti. "Benim kusurum... doğuştan değil; sonradan edinilmiş de değil" diye bir sır verir Kafka günlüğünde:[12] Bu kusur, ne doğaldır, ne de insan ürünü. Ne yazgıdır, ne amel. Bu, en az yerliler arasındaki yabancının durumu kadar uygunsuz, bununla savaşmak da diğer uygunsuzluklarla savaşmak kadar imkânsızdır. Gerçekten de, bir kişi kusur[lular] diyarını nerede bulabilir ki? "Suçlamalar içimde geziniyor." "Belki de," gerçekten, "bana saldıranların baş yardımcısı da kendimim. Çünkü, ben kendimi küçük görüyor, dolayısıyla da ötekileri gözümde büyütüyorum;" dışarı içeridedir, ikisi birbirinin içine geçer, birleşir.

Kafka'nın en çok alıntılanan kendine yönelik teşhislerinden biri, Max Brod'a yazdığı bir mektupta, kendisinin de ait olduğu Almanlaşmış (yoksa acaba sadece Almanlaşmakta olan mı?) Yahudi kuşağı üzerine söylediği yargısıydı: "Onların arka ayakları hâlâ babalarının Yahudiliklerinin batağındadır; çırpınıp duran ön ayakları ise basacak yeni bir zemin bulamıyor. İşte bundan doğan umutsuzluk onların esini oldu." Gerçeklik liberalist ütopyanın tam tersiydi ve bu da asimilasyon programının ana stratejik ilkesinin bariz an-

---

10. Brian T. Fitch, *L'Étranger d'Albert Camus* (Paris: Librarie Larousse, 1972), s. 94.
11. Adrian Jaffe, *The Process of Kafka's Trial* (Ann Arbor: Michigan State University Press, 1967), s. 29.
12. *The Diaries of Franz Kafka*, 1910-23, ed. Max Brod (Harmondsworth: Penguin, 1964), s. 18-9.

lamsızlığını kanıtlıyordu. ("Evde bir Yahudi, sokakta bir insan ol.") Martha Roberts'in keskin ifadesiyle;

> Praglı genç Yahudiler evlerinde görünüşte öteki Almanlar gibi yaşıyor, düşünüyor, yazıyorlardı. Ancak mahallelerinin dışında onlara hiç kimse aldanmıyordu; "ötekiler" onları yüzlerinden, tavırlarından ve aksanlarından hemencecik tanıyorlardı. Evet hiç kuşkusuz onlar asimile olmuşlardı, ancak sadece borç aldıkları Almancılığın kısıtlı alanında. Ya da daha doğrusu onlar, kendi kökünden sökülmüşlükleriyle "asimile olmuşlar"dı.[13]

Bu kuşağın en kavrayışlısı olan Kafka, ötekilerin kıyısından köşesinden ve sadece kerhen fark ettikleri şeyi anlamıştı: Kendisi, tıpkı onlar gibi, "Yahudi olmama biçimiyle bile Yahudi'ydi."[14] Asimilasyon, kişinin asimile olmaya uğraştığı gerçekliği, kişinin asimile olmayı ümit edebildiği tek gerçekliği yaratıyordu. Asimilasyon kendisini besliyor, kendi kendisinin tek amacı haline geliyordu. Kişiyi geride bırakılan dünyadan uzaklaştırıyor, fakat asimile olmayı hedefler göründüğü müstakbel dünyaya yaklaştırmıyordu.

Asimilasyonun özyıkıcı eğiliminin her zamankinden daha güçlü bir biçimde hissedildiği XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde, o zamanlar *Batılı asimilasyonun iç şeytanları* olarak görülen *Ostjuden* [Doğu Yahudileri], yavaş yavaş bu nahoş rolden kurtuluyorlardı (bkz. Bölüm 4.) ("Yahudilerin borç aldıkları değer sistemi, sadece tamamen kendilerine ait olmamakla kalmıyor aynı zamanda da daima kendilerine düşman unsurlar içeriyordu. Almanlar, onların bu sistemi benimsemesini daima, sadece, ıslah olmaz Yahudi'nin dik bakışlarını gizleyen bir maske olarak gördüler. Ne yazık ki bu maske, Alman Yahudileri için tek gerçeklikti.")[15]: Uygar Batılı Yahudilerin, Doğu Avrupalı akrabalarının kendilerine sürekli hatırlattıkları geçmişin bir gün unutulacağına dair yaşattıkları umutları artık iyice sönmüştü. *Ostjuden*, tahmin edilemeyecek biçimde, Batılı Yahudilerin fena halde kaçırdıkları ve sonra da arkasından dövün-

13. Martha Roberts, *Franz Kafka's Loneliness*, çev. Ralph Mannheim (Londra: Faber & Faber, 1982), s. 35.
14. Roberts, *Franz Kafka's Loneliness*, s. 13.
15. Gilman, *Difference and Pathology*, s. 174.

dükleri her şeyin cisimleşmiş hali olan "dalkavuk insanlar" rolüne teşvik edildiler. Nathan Birnbaum 1912'de Doğu Avrupalı Yahudileri şevkle "Die Ostjuden sind ganze, lebensfrohe und lebenskräftige Menschen"* diye yağlıyordu. Protestan formasyonlu etiğin, Aydınlanma'nın uygarlık kültü ile el ele vererek, yok etmeye çalıştığı kültür öncesi barbarlığın yadigarı olarak eski *Ostjude* mitinin yerine, kültürel tamlık ve sağlığın sembolü olarak Doğu Yahudileri mitini ikame etmede başı çeken Martin Buber, istemeyerek, *Ostjude*'nin talihinin ve *Westjude*'nin politikasının ani değişimi olarak ilan edilen şeyin sahteliğini ifşa ediyordu. George L. Mosse'nin inandırıcı biçimde savladığı gibi, *Ostjude*'nin "yeni ve gelişmiş" bir versiyonunun keşfi, "farklılaşmamak," "onlar gibi olmak," dolayısıyla da "kabul edilmek" çabasının (açıkça ya da bilinçaltından) sürekli kışkırttığı egemen kültürden alınan uzun bir borçlar zincirinin başka bir halkasıydı. Mosse, Buber'in Doğu Avrupa gettosu hakkındaki duygusal değerlendirmesiyle Paul de Lagarde'ın ya da filiz veren Alman *Volksgemeinschaft*'ının [millete dayalı cemaat-ç.n.] öteki sözcülerinin ideolojisi arasında gerçekten çarpıcı bir benzerliğe işaret ediyordu. Buber'in en sevdiği sözcükler, *Blut, Boden, Volkstum, Gemeinschaft, Wurzelhaftigkeit*; en sevdiği ön ek ise "*Ur*"** idi.[16] Yahudilerin benimsedikleri çoğunluk ideolojileri arasında, "kendilerine düşman unsurlar"ı bundan daha fazla barındıran bir başka ideoloji olmamıştır.

Kafka'nın, *Ostjuden* ile, Bay Löwy, Bayan Tschissik ve gezgin bir Yidiş tiyatrosunun öteki oyuncularının şahsında gerçekleşen kısa fakat yoğun ve fırtınalı karşılaşması, belki de hayatındaki en dramatik olaydır. Kafka, ilk defa olarak, "sadece dini yaşadıkları, ancak hiçbir çaba göstermeden, farkında bile olmadan ya da bir rahat-

---

* Doğu Yahudileri, bütünlüğünü yitirmemiş, hayatı dolu dolu yaşayan insanlardır. (ç.n.)

** *Blut*: Kan; *Boden*: Toprak; *Volkstum*: Hem millet hem halk anlamına gelir; *Gemeinschaft*: Cemaat; *Wurzelhaftigkeit*: Köken; Ur: Kökeni ve ilkliği ifade eden ön takı. (ç.n.)

16. Karşılaştırın. Ritchie Robertson, "Antizionismus, Zionismus: Kafka's responses to Jewish nationalism," *Paths and Labyrinths: Nine Papers from a Kafka Symposium* içinde, ed. J. P. Stern ve J. J. White (Institute of Germanic Studies of the University of London, 1985), s. 29-31.

sızlık duymadan dini yaşadıkları için saf anlamıyla Yahudi olan insanlar"[17] görmüştü ilk defa. Sevgi, hayranlık ve imrenme içeren bu sözler, aynı zamanda, umutsuz bir gerçekliğin hazin hikmetini de ifade ediyordu. Bu saf Yahudilerin saf olmalarının tek sebebi, saflıklarının *farkında olmamalarıydı*. Onlar, Kafka'nın bildiği ve artık *bilmiyor olamayacağı* şeyi bilmiyorlardı. Onların saflığının, onları böyle çekici kılan özelliklerinin hiçbirinin Kafka'ya faydası yoktu. Geçmişe dönmek imkânsızdı. Ya da, daha doğrusu, Kafka'nın dönebileceği bir geçmişi yoktu. Kafka, yeni dostları ve akıl hocaları ile yaptığı günlük konuşmalardan şunu çıkarıyordu: "Mutter" sözcüğü, Yahudiler için, sadece Anne demek değil *Almanca* anne demektir; ki bu da "Anneyi biraz gülünç kılar." "Mutter," bir Yahudi için, "Bilinçaltında Hıristiyanlığın görkemi ile birlikte soğukluğunu da içerir, dolayısıyla da kendisine 'Mutter' diye hitap edilen bir Yahudi kadın sadece gülünç değil aynı zamanda da yabancı olur." Öyleyse acaba "Mama," Yahudi bir anneye daha mı uygun olacaktı? Tabii ki öyle olacaktı; "Tabii kişi bunun arkasındaki 'Mutter'i tahayyül etmezse."[18]

Richard Wagner, yurdunu özleyen iflah olmaz Yahudi yabancılar için, bir seferinde kötü niyetle karışık bir sezgiyle şu gözlemi yapmıştı: Daha önce kötü gün dostu oldukları insanlarla olan ilişkilerini küstahlığa varan bir gururla bitiren bu Yahudiler için, ait olma numarası yaptıkları toplumla yeni bir ilişki geliştirmek her zaman imkânsız olmuştur. Ve Kafka, Robertson'a göre, şunu hissediyordu: Kendisi gibi Batılı Yahudiler "Asla geri dönemedikleri kol kanat geren bir Yahudi cemaatiyle kendilerini tam olarak asla kabul etmeyecek olan Batı toplumu arasında sıkışmışlardı."[19] Böyle boş bir toplumsal uzamda asılı kalmak, ne kadar ürkütücü de olsa, ehvenişer bir durumdu. Çok daha beter ve tüyler ürpertici olan şeyse şuydu: Bu boşluk "dışarıda" değil, hepsi aynı derecede erişilmez olan desteklere dayanmak için boş yere çırpınan kişinin *içinde*ydi. Kendini tanımlama için gereken toplumsal kabul görmüş otoriteden ve hatta kimliklerin kurgulandığı dilden bile mahrum olan bu

17. *The Diaries of Franz* Kafka, s. 64.
18. *The Diaries of Franz Kafka*, s. 88.
19. Robertson, "Antizionismus, Zionismus," s. 28.

kurbanın varlığını sürdürebileceği tek yer, işte *bu boşluk*, yitirilen bir gerçeklikle bulunamayan bir gerçeklik arasındaki bu tarif edilemeyen, adlandırılamayan uçurumdu. Kafka ilginç biçimde, arkadaşı Max Brod'un öyküsü *Jüdinnen*'i, doyurucu olmaktan uzak bulmuştu. Buna bir açıklama arayan Kafka günlüğüne şunları yazıyordu:

> *Jüdinnen*'de Yahudi olmayan gözlemciler yok; öteki öykülerinde olduğu gibi Yahudiliği çekip çıkaran, saygın karşıt insanlar öyküde yok. O öykülerde Yahudilik, bu insanlara şaşkınlık, kuşku, kıskançlık ve korku içinde yaklaşır ve en sonunda, evet en sonunda da, özgüvene dönüşür; fakat ne olursa olsun Yahudilik en yüksek noktasına sadece bu Yahudi olmayan karşıtlar karşısında ulaşabilir. İşte bizim istediğimiz şey tam da bu. Yahudi malzemesinin örgütlenmesinde başka hiçbir yöntem bize haklı gelmiyor.

Batılı Yahudi'nin Yahudiliği artık kendisini kendi başına ifade edemiyordu. Yahudi –sonuçta eve hapsederek gizlemek için elinden geleni yaptığı– kendi Yahudiliğinde bile, Yahudi olmayan otoriteye bağımlıydı. "Saygın insanlar" olanlar Yahudi olmayanlardı; Yahudi olmanın ne demek olduğunu tanımlamaya sadece onlar yetkiliydi. Yahudilerin, kendi "Yahudi malzemeleri"nin parçalarını anlamlı bir kalıba sokmalarını sağlayacak yöntemin ne olacağına da yalnız ve yalnız onlar karar veriyorlardı. Yahudiler kendi başlarına hiçbir anlam ifade etmiyorlardı. Yahudilerin yazdıkları bir öykü, bir yalan olarak okunuyordu, katıksız bir yalan.

Ancak belki de daha aydınlatıcı olan şey, Kafka'nın baktığı noktanın özbilincinin ötesinden gelen bir kolaylıkla kaymasıdır:

> Yine aynı şekilde, İtalya'da bir patikada yürürken birden önümüze çıkan bir kertenkele bizi çok eğlendirir, döner döner ona bakarız. Ancak, bir dükkânda, aslında normalde turşu bulunması gereken büyük kavanozlarda kaynaşan yüzlerce kertenkeleyi bir anda gördüğümüzde ne yapacağımızı bilemeyiz.[20]

Kafka burada, *Jüdinnen*'deki doğuştan gelen kusur hakkındaki ilk izleniminin doğruluğuna ilişkin kanıt ararken, içeriden bakan kişi-

20. *The Diaries of Franz Kafka*, s. 46.

nin karışmış kafasından kurtularak, dünyaya sözünü ettiği "saygın insan"ın zevk sahibi gözleriyle bakıyor olmalı. Yargı yetkisi nihai anlamda bu kişidedir; bütün kanıtlar yalnızca bu kişinin beyninde doğabilir ve bağlayıcı kılınabilir. Kafka'nın, kertenkelelere bakan zengin bir turistin ya da hayvan dükkânı müşterisinin gözleriyle gördüğü şey şudur: Yahudiler, bir araya geldikleri ve kendi kendilerine bırakıldıkları zaman gülünç biçimde anlamsız, uygunsuz ve mide bulandırıcıdırlar. Kendi kendilerine kalan Yahudiler, tıpkı turşu kavanozundaki kertenkeleler gibi, bağlamlarından koparılmış ve *gayri tabii* bir duruma atılmış olarak görülmelidir. Bir Yahudi, tıpkı taşlı bir İtalyan patikasındaki bir kertenkele gibi, sadece *bireysel olarak*, bir turist merakıyla, bir turist eğlencesi olarak kurgulandığı zaman "anlamlıdır" (elbette ki, anlamlandırması kabul görenler için, bakışlarıyla şeylere anlam bahşedenler için anlamlıdır). Yahudinin *tabii* hali, Yahudi olmayan bir gözün bakması, incelemesi, ölçüp biçmesi ve değerlendirmesi için. Ancak o zaman bir yargıda bulunulabilir ve bu yargı, Yahudi varoluşunun düzen ve anlamını idame ettiren tek yargıdır. Öteki Yahudiler önemli değildir; tıpkı kavanozdaki öteki kertenkeleler gibi. Arthur Schnitzler'in karakterlerinden birinin bir keresinde gözlemlediği gibi, hiçbir Yahudi başka bir Yahudi'ye –savaş tutsaklarının, özellikle de hiçbir umudu kalmamış olanların, birbirine duyacağından daha fazla– gerçekten saygı duymaz. Birbirlerinden nefret edebilirler, ya da birbirlerine hayran olabilirler; hatta bazen birbirlerini sevebilirler bile. Fakat asla saygı duymazlar. Yahudilerin bütün duygusal ilişkileri, saygının boğulmaya mahkûm olduğu ruhsal kölelik ve bundan doğan ikiyüzlülük atmosferinde gelişir.

Kendisi de evrensel bir yabancı, belki de evrensel yabancıların en içgörülüsü olan Kafka, bütün yazınsal yapıtlarının, çok yüzlü olsa da, hakiki ve tek kahramanı olan *yabancılığın* evrensel özelliklerini çözümleyip ifşa etmişti. Yabancı olmak, reddedilmek kendini kurma, tanımlama ve kimlik haklarından vazgeçmek demektir. Kişinin, kendi anlamını yerliyle ilişkisinden, yerlinin inceleyen bakışlarından alması demektir. Varisi olduğu "malzeme"den anlamlı bir kalıp çıkarma yetisini unutmasıdır. Kişinin özerklikten ve tabii

bununla birlikte de yaşamını anlamlandırma yetkisinden vazgeçmesidir. Yabancı olmak demek, daimi müphemliği ve başkalarının hayatlarına katılma hayali içinde bir hayatı ikiyüzlüce yaşayabilmektir.

Yabancı, tek başına, bütün sıfatlardan yoksundur, gerçek bir *niteliksiz insan*dır (Gilman, Yahudilerden, hem Yahudilerden hem de Yahudi olmayanlardan farklı olmalarının istendiğini gözlemlemişti). Ona bir vücut vererek bulunduğu boşluktan çekip alabilecek niteliklerin hepsi, ona lütfen verilir ve bunlar da arzu edildiğinde geri alınabilir. Tözden yoksun haliyle yabancı, evrenselliğin arketipidir; öteki insanların unsurlarından almadığı sürece, ağırlıksız, tözsüz ve tarif edilemeyen bir şeydir. Hiçbir yer "doğal" yeri değildir. Somut, özgül ve kesin olanın tam karşıtıdır. Yabancı, yurdu ve kökü olmadığı için evrenseldir. Köksüzlük, kesin olan her şeyi göreceleştirir; dolayısıyla da evrenselliği doğurur. Köksüzlükte, hem evrensellik hem de görecelik köklerini buluyor. Dolayısıyla da bunların şiddetle reddedilen akrabalıkları ifşa olur. Bunların her ikisi de, kendi biçimlerinde, müphem varoluşun ürünleridir.

C. ENTELEKTÜELLERİN NEOLİTİK DEVRİMİ

Neolitik devrimin özü, göçebe bir yaşamdan yerleşik olana, ya da başka bir deyişle, doğanın meyvelerini toplamaktan doğanın üretemediği bitkileri yetiştirmeye geçiştir. Eğer bu gerçekten neolitik devrimin özü ise o zaman şöyle diyebiliriz: Bu devrimin entelektüel eşdeğeri, Mannheim'in, entelijansiyayı, yurtsuzluk belasını evrensel hakikatin silahına dönüştüren yabancılar sınıfı olarak tanımlamasının ardından gerçekleşti. Ya da belki bu devrim çok daha önceleri başladı, fakat Mannheim bunu fark etmedi.

1980'lerin Amerika'sında, "Meslektaşlık, kamunun yerine geçti ve jargon da İngilizceyi koltuğundan etti" diye yorumluyordu Russell Jacoby yakınlarda. "Bugün Amerikalı Marksistlerin kampuslarda ofisleri, özel park alanları var." Gerçekten de, "Entelektüel olmak için insanın bir kampus adresi olması gerekiyor." Bu yeni

koşullar altında –ki bunlar hem fırsatların hem de sınırlamaların alametidir– "Marksist teorik 'patlama', seminer kahve aralarının gücüyle sınırlı" ve "eleştirel bir görüş ise, kişisel başarısızlıkların göstergesidir."[21] Régis Debray ise Fransız entelektüellerinin son yüzyıla ait tarihini, işgal ettikleri ikametgâh tipine (üniversiteler, yayınevleri, kitlesel medya) –hepsi birbirinden farklı fakat hepsi de ev havasında, şık döşeli, güvenli, sıcak, konforlu ve hatta çoğu zaman konuksever olan ikametgâh tiplerine– göre dönemlere ayırıyor.[22] Evet bir zamanlar entelektüeller göçebeydi; fakat artık değil. Artık varacakları yere vardılar. Yerleştiler. Artık işleyecekleri toprakları var.

Gerçekten de, Augustin Cochin'e göre, bir "toplum"u "les participants figurent comme libres, libérés de toute attache, de toute obligation, de toute fonction sociale" [Katılımcıların özgür, tüm bağlarından, tüm zorunluluklarından, tüm toplumsal işlevlerinden kurtulmuş kişiler-ç.n] haline getirerek tamamen kendilerinin yapan *Büyük Tasarım*'ın mağdur, militan ve kararlı tasarımcılarının *milieu artificiel*'lerinden [yapay ortamlarından-ç.n.] bu yana çok yol alındı.[23] Panoptik devlet tarafından teşvik edilen bilimsel/teknolojik devrim silindiri, tartışma ve görüş tutkalıyla bir arada duran bu sözde toplumu ezip geçti (ve enkazını da yuttu). Dünün özgür entelektüelleri, üniversite hocası, hükümet danışmanı, savaş ve refah bürokrasilerinin uzman ve memurları oldular. Düşünce, kendi yabancılaşmasından doğdu. Bugün sakini olduğu birçok evi sıcak ve konforlu buluyor. Evrenselliğin şövalyeleri, hastane, okul, opera ve araştırma enstitülerinin bekçileri oldular. Fonların, işlerin, maaşların ve yasaların adamı oldular. Kendilerini yabancılara dönüştüren topluma karşı tekvücut bir muhalefet yapmayı bırakalı çok oldu bu insanlar. Artık bir konuda aynı tavrı sergiledikleri pek görülmüyor; tabii, uzmanın kendi uzmanlık alanını yönetme hakkı tehlikeye girmediği sürece. Hepsinin dayanışma sergilediği bu tek konu dışında

---

21. Russell Jacoby, *The Last Intellectuals* (New York: Basic Books, 1987), s. 180, 220, 172, 203.
22. Karşılaştırın. Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France* (Paris: Ramsay, 1979).
23. Augustin Cochin, *La Révolution et la libre pensée* (Paris: Plon, 1924), s. xxxvi.

birleştikleri çok az konu varken ayrıldıkları konu sayısı çok fazla.

Mannheim'in yüzer gezer, yabancılaşmış ve sürekli kendini sorgulayan entelektüeli, her ne kadar artık gerçekten bir istisna haline gelmiş olsa da, tamamen ortadan kaybolmadı. Bu entelektüel tip, dargörüşlü toplumdan çok, iyice yerleşmiş, tatmin olmuş ve kendinden fazlasıyla memnun meslektaşlarının dargörüşlülüğü ile savaşıyor. ("Daimi bir adresi olmayan," yüzer gezerlerin prototipi olan, hiçbir zaman ve hiçbir yerde kendisinin ve evsahiplerinin doyumuna izin vermeyen insanların en kötü üne sahiplerinden biri olan) Theodore Adorno'nun "suya düşen dünyayı değiştirme girişimi"nin en sadık düşmanı olarak tanımladığı şey bu dargörüşlülüktü:

> Varolan iradeden farklı olan her şey, varolana büyücülük gibi gözükürken yakınlık, yuva, güvenlik gibi düşünce-figürler, sakat dünyayı büyülüyor. İnsanlar, bu büyüyü kaybedince herşeyi kaybedeceklerinden korkuyorlar; çünkü bildikleri tek mutluluk, düşünsel de olsa, bir şeylere tutunabilmektir –özgür olmayış halinin yani– devamı.[24]

Adorno'nun yoldaşı Max Horkheimer onu onaylar: "Yönetilenlerin büyük çoğunluğu, bilinçaltında, teorik düşüncenin, acı dolu bir süreçten geçerek ulaştıkları gerçekliğe adaptasyonun sapkın ve gereksiz olduğunu gösterebileceğinden korkar."[25]

Uzmanlık ve iktidarın iç içe geçtiği ve bilginin, güçsüzün iktidarı olmaktan çıktığı rasyonel dünyayı gözleyen Max Weber, Adorno ve Horkheimer gibi insanlara çok fazla şans vermiyordu: "Bugün başımıza musallat olan sorun, bu evrimin nasıl değiştirilebileceği değildir, çünkü bu imkânsızdır, fakat... insanlığın bir kısmını, ruhun parçalanmasından ve bürokratik yaşam biçiminin yüce egemenliğinden koruyabilmek için bu makineye nasıl karşı koyabileceğimizdir."[26] Weber, Mannheim evrensel yabancının hayaletini Son Yargıç olarak ortaya koymadan çok önce, özgür ruha mersiye

24. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (Londra: Routledge, 1973), s. 3, 33.
25. Max Horkheimer, *Critical Theory*, çev. Matthew J. O'Connel v.d. (New York: Herder & Herder, 1972), s. 232.
26. Alıntı J. P. Mayer'den, *Max Weber and German Politics* (Londra: Faber & Faber 1956), s. 128.

yazıyordu. İnsanlığın sadece bir kısmı kurtarılabilirdi, bundan fazlasını ummak hata olurdu. Adorno ve Horkheimer insanlığın bu kurtarılacak kısmını temsil ediyorlardı; fakat tabii ki bu, çok küçük ve faydasız bir kısımdı. Onlar, birçok açıdan yabancıydı: Köşeleri kapan akademisyenlerin dünyasında bağlantısız akademisyenler; onları Yahudi zanneden bir toplumda Almanlar; asla tam olarak yurtları olmayan bir toplumdan yurtları olmasını asla istemedikleri bir topluma gönderilen sürgünler; yontulmamış entelektüellik karşıtlarının yurdundaki Avrupalı felsefecilerdi.

Onların yabancılıklarına yoldaşlık eden başka yabancılar da vardı. Hayatları, (Robert Michel'in unutulmaz ifadesiyle) "boş akşamlarda yapılan hararetli görüş alışverişleriyle, çok farklı dillerden insanların süregiden dostluklarıyla, kendi ülkelerinin burjuva dünyalarından cebren tecritleriyle ve herhangi bir 'pratik' eylemin tartışmasız imkânsızlığıyla,"[27] tam bir sürgün hayatıydı. Çok geçmeden imkânsız olan, istenmeyene dönüştü: Yapılamayan şeyler yapılmaya da değmez. Aynı şekilde kişi, kendi iktidarsızlığından da gurur duyabilirdi: Dünyanın sağırlığı, mesajın gücüne tanıklık ederdi. Adorno ve Horkheimer, aradıkları şeyi Paul Deussen'in *Upanişadlar* çevirisinde buldu. Bu kitap, eleştirel ve ödün vermez düşünce ile pratik eylemin gerektirdiği popüler konsensüsün mobilizasyonu çabası arasındaki değiştirilemez uyumsuzluğa tanıklık ediyordu. Böyle bir çabaya girişmek için, düşüncenin net bir teorik sisteme dönüşmesi gerekir. Bu süreçte ise, düşünce eninde sonunda uzlaşmacı olur ve sonra da eleştirelliğini yitirir.[28] Yaşamdaki aktif bir rol, ruhun özgürleşmesiyle bağdaşmaz; böyle bir aktif rolün gerektirdiği mantıksal tutarlılık arayışı, özgürleştirici eleştiriyle bağdaşmaz. Upanişadlar (Veda dininin tersine), Sinikler (Stoacı haleflerinin aksine) ve Vaftizci Yahya (Aziz Pavlos'un tersine) tutarlı, uyumlu ve akademik saygınlığı olan sistemler üretmeyi reddettiler. Çünkü, bağımsız ruhun nefes alamayacağı kadar pis bir atmosferi olan siyasetle herhangi bir ilişki kurmayı reddettiler.

27. Robert Michels, *Political Parties* (Glencoe: Free Press, 1919), s. 187.
28. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer'in *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming (New York: Herder & Herder, 1972) baskısına eklenen ilave ile karşılaştırın.

Yabancılaşmış ve marjinalleşmiş entelektüeller, pratik işlerle uğraşan yerleşik bilgi sınıfının dünyasında sayıca azalıp egzotikleştikçe, bunların evrensele ve mutlak olana bağlılıkları daha radikal ve uçuk hale geliyor; aynı zamanda da, bağlılıklarının tekselliliğiyle toplumsal mevkilerinin müphemliği arasındaki zıtlık daha da keskinleşiyor. Bu entelektüeller, sadece "yerliler" ve onların egemen değerleri karşısında yabancı değiller. Her şeyden önce, en açık ve kesin biçimde, *bilgi sınıfının öteki üyelerine* karşı yabancılar. Bunlar, sınıfsal sadakate ihanet ediyorlar, neredeyse kilise ortodoksisinden sapmak gibi bir hata yapıyorlar. Peşinden koştukları evrensellik, aslında ait oldukları (fakat hem reddettikleri hem de kendilerini reddeden) bilgi sınıfının prototipini oluşturduğu tikelliğe muhalefetten ortaya çıkıyor. Şimdi artık bencil ve dargörüşlü çıkarlara teslim olma günahı anlamına gelen şeyler, işte bu "akademik bilim," "yerleşik akıl" ve "bürokratikleşmiş bilgi"dir. Bugün gazabın ve zehirli okların hedefi olan şey, düşüşü simgeleyen bu kavramlardır.

Ancak bu oklar hedeflerine ulaşmıyor. Mannheim'in yurtsuz entelijansiya görüşü (ki bu, çoğunca teorik bir icadı andıran bir imgedir), etkin biçimde, kurumsal temellere oturan uzmanlığa tercüme edilen bilgiyle birlikte, her geçen gün daha da belirsizleşiyor. Uzmanlar köksüzden başka her şeydir. Uzmanlar, *trahison des clercs*'likle [memurların ihanetiyle-ç.n.] de suçlanamazlar. Asla yüklenmedikleri taahhütlere ihanet de edemezler. Onlarınki, özel sorunlardan doğan özel ödevlerdir. Genel bir işbölümünün kesin ve kurumsallaşmış bir kısmında görevlendirilen bu insanların, yerlicilerle evrenselciler arasındaki eski *querelle* [çatışma, ç.n.] için zamanları yoktur; aynı zamanda, ebedi hakikatler ile modern Pyrrho'cuların* septisizmi arasındaki mücadelenin de bunlara hiçbir yararı yoktur. Uzman olarak praksisler, ne kesinlik ne de görececi eğilimlere yönelen bir arzu doğurur. Olsa olsa bunların her ikisini de ve, her şeyden önemlisi de, bunlar arasındaki çatışmayı ve seçim yapma gereksinimini değersiz kılar. Yüzer gezer entelektüellerin hırs ve arzuyla baktıkları toplum boyutlu dev bahçelerdekinin

* Pyrrho, I. Ö. IV. yüzyılda yaşamış ve şüpheci felsefeyi yaymış bir Yunan felsefecisidir (ç.n.).

tersine, uzmanların yetiştirdiği küçük boyutlu bostanların her biri, kendi alanlarının sınırlarını sorun etmeden, önemli (ve mutlak) bir tasarım otoritesi sağlarlar. Alanı genişletme güdüsü azaldıkça evrensellik arzusu da azalır. Sınır komşusuna duyulan ilgi zayıfladıkça görecelik korkusu da zayıflar.

Öyle görünüyor ki, bugün artık birbirleriyle bağlantısı çok zayıf olan birçok uzmanlığa ayrılan bilgi sınıfının bilişsel perspektifi, ne evrenselliği ne de görececiliği onaylıyor, bu da bu ikisi arasındaki çekişmeyi epeyce yatıştırıyor. Dolayısıyla da bugünün en popüler felsefeleri, bir yandan hakikatin yerelleşmiş, cemaat temelli sınırlarını kabul ederken öte yandan da kabul edilen sınırlar içinde, doğru ile yanlışı birbirinden ayırma yetkisini kendi ellerinde tutmaya çalışan felsefelerdir. Bu tür felsefelerde *cemaatler*le (ya da yaşam biçimleri, gelenekler veya dillerle) hakikat düşüncesinin eşanlamlı hale geldiği söylenebilir: Cemaat, bir hakikatin nesnel ve bağlayıcı olarak kabul edildiği alandır; hakikat ise, onu kabul eden ve kendi sınırları içinde onu gerçek kılan bir cemaat olduğu sürece nesnel ve bağlayıcıdır. Cemaat ve hakikat, birbirlerine işaret eden, uzmanların ve bölümlere ayrılmış hakikatin dünyasında birbirlerine meşruiyet sağlayan iki retorik figürdür.

D. KÖKSÜZLÜĞÜN EVRENSELLİĞİ

Köksüz entelektüellerin olağanüstü biçimde oturmuş bilgi sınıfına dönüştüğü bir süreç olan ruhsal seçkinlerin "neolitik devrimi," *yabancılığın özelleştirilmesi* olarak adlandırılabilecek daha genel bir sürecin daha görkemli (ve belki de "eve daha yakın" oluşundan dolayı daha derinden hissedilen) bir durumundan başka bir şey değildir. *Özelleştirme*nin paradoksal bir sonucu, yabancılığın *evrenselliği*dir: "Yabancı olma" hali, çağdaş toplumdaki aşırı işbölümü ve alanların işlevlerine göre ayrılması ile birlikte, bu toplumun bütün üyeleri tarafından farklı düzeylerde yaşanıyor. Eğer bilgi sınıfının üyeleri böyle bir deneyim yaşıyorlarsa, bunu bilim adamı, teknolog, düşünür ya da sanatçı olarak değil, bu toplumun üyeleri sıfa-

tıyla yaşıyorlar. Yoksa üretici ve dağıtıcı şirketlerle, bürokratik işbölümü ve emir-komuta hiyerarşisiyle, kurumsallaşmış ödül sistemleriyle, grup kimliklerinin tutunduğu[29] ve kendilerini idame ve kontrol eden (kafeler, kulüpler, dergiler gibi) "ağ," "çevre" ve "zincir"lerle desteklenen faaliyetler, yabancılaşmadan çok entegrasyon ve aidiyet unsurlarıdır. Ancak bilgi sınıfının üyeleri –bireyler olarak– özel kapasiteleri vasıtasıyla, yaygın ve önemli bir parçası yabancılaşma deneyimi olan evrensel varoluşsal durumu paylaşırlar. Yabancılık, daha genel anlamda da, varoluşsal ve zihinsel müphemlik farklı bir insani durum olma özelliğini yitirdi; bu özelliğiyle birlikte bir zamanlarki isyankârlığını ve potansiyel devrimciliğini de kaybetti. *Evrensel* bir insani durum –"varoluşsal" bir durum– haline gelen yabancılık, bugün artık dargörüşlü yaşamın halinden memnun sıradanlığını altüst eden bir dinamit olarak evrensellik üretmiyor. Yabancılık artık varoluşun öteki yüzüne yönelen bir sezgi, burada ve şimdikine karşı bir meydan okuma ve ütopik bir görüş açısı değildir. Yabancılığın kendisi de gündelik bir hale gelmiştir.

Niklas Luhmann'ın inandırıcılıkla iddia ve işaret ettiği gibi, "İşlevsel farklılaşmanın benimsenmesinden sonra artık bireyler, toplumun sadece tek bir alt sistemine bağlı kalamazlar; artık bireylerin toplumsal anlamda yerlerinden edildikleri *a priori* kabul edilmelidir."[30] Yani birey, tanımı gereği, "yerinden edilmiş" bir insandır: Bireyi birey kılan şey, ancak bir araya geldikleri zaman bireyin yaşam sürecini bütün kılan sayısız işlevsel alt sistemin hiçbirine tam olarak dahil edilememesidir (başka bir ifadeyle, bireyin alt sistemlerden hiçbirine tam olarak ait olamaması ve hiçbir alt sistemin bireyin bağlandığı tek yer olma iddiasında bulunamamasıdır). Birey, bu alt sistemlerin her biri için, birçok anlamdan oluşan bir birim, müphem bir bileşke –ve daima *kısmi bir yabancı*– dır. Bu alt sistemlerin hiçbiri için tamamen *yerli* değildir. Çağdaş birey, biyografisine

29. Karşılaştırın. Warren O. Hagstrom ve Charles Kadushin'in *The Production of Culture* içindeki makaleleri, ed. Richard A. Peterson (Londra: Sage, 1976).
30. Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, s. 15.

bakıldığında, büyük ölçüde farklı (iyimser yorumla eşgüdümsüz, kötümser yorumla çelişkili) toplumsal dünyalardan örülü bir yaşam sürer. Yaşamının herhangi bir anında, bu farklı dünyalardan birkaçında aynı anda yaşar. Sonuç şudur: Birey, bunların her birinden "koparılır" ve hiçbirinde de kendini "evinde" hissetmez. Çağdaş bireyin *evrensel yabancı* olduğu söylenebilir. İnsanın, kişi sadece kendisiyleyken kendini "tamamen evde hisseder," diyesi geliyor. (Şunu belirtelim ki, bu durum *compleat mappa mundi*'ye öldürücü darbeyi vurur; fakat aynı zamanda da, ev yapımı mini buyrukların dargörüşlülüğüne direnmenin devrimci acısını da alır.) Gerçekten de, Luhmann'ın da diyeceği gibi ego, çağdaş birey için, bütün içsel deneyimin yeri ve odak noktası olurken, çok az yan bağlantıları bulunan parçalara ayrılan çevre, dış hatlarının ve anlam-tanımlama yetkisinin çoğunu kaybeder.

Ne var ki, "kişinin kendini kendisiyle evinde hissetmesi" oldukça sorunludur. Bu olsa olsa, sürüncemeli ve dolambaçlı çabalar sonucunda kazanılmış bir başarı olabilir. Alt sistemler arasındaki zayıf eşgüdüm, benliğin heterojenliğinde yansıtılır. Kısmi yabancılaşmalar, benliğin entegrasyon konusundaki esnekliği olarak bir araya gelir ve yaşanır. Benliğe, dünyanın yitirilmiş bütünlüğünü yeniden inşa etmek gibi imkânsız bir ödev ya da daha insaflıcası, kendi kimliğini üretme işini idame etme ödevi yüklenir; bir zamanlar yerli cemaate teslim edilen şeyi kendisinin yapması istenir. Gerçekten de, böyle bir "yerli cemaat"in, kimliğin referans çatısı olarak, bugün artık benliğin içinde anlamlandırılması gerekiyor. Tabii böyle bir cemaat, ancak benliğin imgelemi içinde var olur; mutlaka çok narin bir varoluştur bu.

Modernliğın evsizlik ve aidiyetsizlik hali içinde olduğu *Sturm und Drang* [coşkunluk ve savlet-ç.n.] evresinde, müphemliğe karşı bir özür borcu vardı. Bu özrün bir muhatabının olmayışıysa, modernliğin bizim yaşadığımız döneminin en belirgin ve önemli özelliklerinden biridir. Bugün bireyler, *evrensel evsizliğin* ortasında bir ev kurmayı umdukları tek yer olarak çoğu zaman özel yaşamlarına yöneliyorlar. Ne var ki bu umutları yıkılıyor.

"Evsizliğin" soğuk rüzgârları, tekrar tekrar, bu narin yapıları tehdit ediyor. Özel alan "çözümü"nün bir iflas olduğunu söylemek ifrat olacaktır; sonuçta bir sürü bireysel başarı var. Fakat bu çözümler daima çok narindir.[31]

Yabancılaşma deneyimi bağlamında önemli olan şey, bunların hepsinin, başarısız olmasalar da, belli bir zümreye ait *narin* bireysel başarılar olmasıdır.

Her şeyin sabit bir devinim içinde olduğu bir dünya, neredeyse hiçbir kesinliğe ulaşılamayan bir dünyadır... Bireyin toplumsal yaşamının bağlamlarının birinde hakikat olan bir şey ötekinde yalan olabilir. Bireyin toplumsal kariyerinin evrelerinden birinde doğru sayılan bir şey ötekinde yanlış olabilir.[32]

Bugünün dünyası, yabancılığı ve buna sinen varoluşsal müphemliği ortadan kaldıramıyor. Ancak, yabancının rehinden kurtarılabileceğine ilişkin bir umut da vermiyor. Müphemlik durumu çok daha evrensel bir deneyim haline geldikçe, dolayısıyla da bundan kurtulma umudu zayıfladıkça, kurtulma güdüsü de güç kaybediyor.

Tamamen yerleşik yerlilerin dünyasında yabancı olmakla göçebe bir dünyada yabancı olmak arasında esaslı bir fark var. Birincisinde sefalet ile sefaletin bitirilmesi vaadi, umudu ve programı iç içedir. Yerli değer ve normların görünürdeki keskin hiyerarşisi, yapılacak şeyi tanımlar, bunu da tartışmasız bir yetkiyle yapar. Yerliler, yabancının insanlık biçimini dargörüşlü ve utanç verici kılan *evrensel* insanı temsil eder. Bu durumda, evrensel egemen yerli standartlara asimilasyon çabasını evrensel hakikatin teşvikiyle karıştırmak; belli bir yabancılığın sıkıntılarını evrenselliğin deformasyonu ya da evrensellik kıtlığı olarak tanımlamak; özel bir farklılığı silmeyi, söz konusu bölgeyi evrensel standartların tektip ve mutlak kuralı doğrultusunda temizleme gereksinimi olarak tanımlamak kolay (ve belki de doğal)dır. İkinci durumda ise, yabancılar

31. Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 168.
32. Berger, vd., *The Homeless Mind*, s. 145.

yine yabancıdır; fakat bunlar, artık yerliler arasında yaşamıyorlardır, hatta ortalıkta bu türden yerliler yoktur. Tartışmasız standartların yokluğunda –mantıksal üstünlük iddia edebilen standartların yokluğunda– yabancılık geçici bir durum olarak hissedilmez. Kişinin kendisini kurtarması gereken bir şey olarak görüldüğü eski durumdaki çok daha az örnekte yük olarak görülür. Artık farklılık hiçbir suçluluk içermez, farklılık suçunun utancı artık yabancıyı yabancılaşmadan kaçmaya itmez.

Evrensellik vizyonu köksüzlükten doğar; ancak. bunun erzağının ikmal edilmesi için köksüzlüğün *tikel* bir durum, bir handikap, bir dezavantaj olması gerekir. Köksüzlüğün kendisi evrenselleştiği anda tikellik –bir zamanlar köksüzlerin rüyalarında gördüğü biçimde olmasa da– ortadan kalkar. Burada artık eşitleyici koltuğuna görecelilik oturur; kişinin farklılık damgasından kurtulması özgün olmasıyla gerçekleşir. Kişinin ötekilerin müşkülünü paylaşmasının ve evrensel insani duruma eşit biçimde katılmasının yolu, kendisini ayırmasıdır. Yabancılık artık evrensel hale geldi. Ya da, daha doğrusu, çözüldü; ki bu da aynı kapıya çıkıyor. Eğer herkes yabancı ise hiç kimse yabancı değildir.

Büyük toplumsal tasarımlara duyulan yaygın nefretin, mutlak hakikatlere duyulan ilgi kaybının, kurtulma güdülerinin özelleştirilmesinin, bütün yaşam tekniklerinin göreceli –salt keşfe yönelik– değeriyle uzlaşmanın, dünyanın iflah olmaz çoğulluğunun kabul edilmesinin, kısacası, genellikle *postmodernlik* adı altında sınıflandırılan, kaygı verici fakat aynı zamanda da renkli olan bütün bu trendlerin, yabancılığın, *evrensel bir insani durum statüsü*ne çıkarılmasıyla *ortadan kaldırılması*nın ne kadar kalıcı bir sonucu olduğu henüz belli değil.

E. TEHDİT VE ŞANS

Özünde çokanlamlı ve tartışmalı olan postmodernlik düşüncesinin (yalnızca zımnen de olsa) çoğunlukla işaret ettiği şey, her şeyden

önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkânsız çoğulluğunun kabulüdür. Bu çoğulluk, henüz ulaşılamamış mükemmelliğe (gayri mükemmellikler çok ve farklıdır; mükemmellik ise, tanımı gereği, daima tektir) giden yoldaki geçici, er ya da geç arkada bırakılacak bir istasyon olmayıp varoluşun kurucu bir niteliği olan bir çoğulluktur. Aynı şekilde, postmodernlik, müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tekanlamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelir. Gerçekten de postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirir. Yaşam biçimlerinin farklılığı, ne evrenselliği hedefleyen bir yaşam biçiminde eritilecek ne de evrensel tahakkümü hedefleyen bir biçim tarafından değersizleştirilecek bir şeye indirgenemeyen ve bununla harmanlanamayan bir şey olarak algılandığında, sadece kerhen kabul edilmiyor, aynı zamanda da yüksek bir pozitif değer rütbesine çıkarılıyor. Postmodernlik, kendi orijinal projesinin uygulanamazlığını kabul eden modernliktir. Postmodernlik, kendi imkânsızlığıyla uzlaşan –iyi ya da kötü, bununla birlikte yaşamaya kararlı olan– modernliktir. Modern pratikler devam ediyor; fakat, artık, bir zamanlar onları ateşleyen hedeften yoksun biçimde.

Tahakküm niyetinin yokluğunda, birbirlerini dışlayan standartların varlığı ne mantıksal tutarlılık arzusuna saldırır ne de bir tedavi eylemini ateşler. İdeal anlamda, postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin veriliyor; ya da daha doğrusu, hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz (ya da tartışmasız) değildir. Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlanmadığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda *mümkün* hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken (sadece –abilirken), öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir (sadece –ebilir). Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. *Özgürlük, farklılık ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür. Hatta hoşgörünün *daya-*

*nışma*ya dönüştürülmesi halinde (bkz. Bölüm 8) ateşkes barışa bile dönüşebilir.

Dolayısıyla da, farklı yaşam biçimlerinin kendilerini doğrulamalarının sıfır toplamlı bir oyun olmaktan çıkmasıyla birlikte, yıkıcı güdünün başlıca temellerinden birinin ortadan kalkması *umulabilir*. Mevcut biçimler tahliye edilmeden de yeni biçimler için yer açılabilir; dolayısıyla da, yıkım retorik ve pratiğinin en önemli gerekçesi, geçmişteki inandırıcılığının çoğunu yitirir. (Devrimsel yeniliğin romantik kahramanlığının da aynı akıbete uğradığını ekleyebiliriz. Devrimler, yalnızca farklılık deneyiminin hoşgörülemezliği durumunda çekicidir. Göreceliliğin kabulü ve müphemlikle uzlaşma, radikal ve yoğunlaştırılmış değişimin cazibesini bitirir ve gerçekten de, devrimi anlamsızlaştırır. Eğer ötekiler pahasına korunacak bir standart yoksa, o zaman ötekileri yaşatabilmek için öldürülmesi gereken bir standart da yoktur. Yenilik stratejisi, yalnızca yeniliğin başka bir şeyin yerine ikamesi durumunda bir yıkım stratejisi gerektirir.)

Farklılığın daimiliğinin (ve bunu destekleyen, çoğunlukla eşgüdümlü eylemlerin çoğulluğunun) kabulü, toplum mühendisliğinin büyük tasarımlarının çöküşü ile yakından ilgilidir. Bu tasarımların çöküşüyle, bütün modern dönem boyunca kurumsallaşmış güçlerin –hepsinden önemlisi de ulus-devlet güçlerinin– tutum ve politikalarını tanımlayan bahçıvan ya da cerrah duruşu erozyona uğradı. Modernlik, toplumsal düzenin özde yapaylığını ve toplumun kendi başına düzene ulaşamayacağını ilan etmişti. Aynı zamanda da, toplumsal düzeni tesis etmenin eylemliliğin asimetrik dağılımını –yani, toplumu aktörler ve bunların eylemlerinin nesneleri olarak ikiye bölmeyi– gerektirdiğini ilan etmişti. Seçilen aktörün, kaostan farklı olarak düzen durumunu tanımlama yetkisinin sadece kendisinde olduğu iddiası, aklın duygular, rasyonel davranışın irrasyonel güdüler ve bilginin de cehalet ya da hurafeler üzerindeki üstünlüğü ideolojisi içinde dile getiriliyordu. Bu tür soyut değerler arasındaki karşıtlık, pratik toplumsal bölünmeleri hem üretiyor hem de yansıtıyordu. En önemlisi de bu, özerklik ve tercihin daima toplumsal bölünmenin bir kutbunda toplanmasına ve öteki tarafın özerk irade-

sinin gayri meşrulaştırılmasına hizmet ediyordu. Aynı şekilde, tahakküm itkisi, birlikte yaşama ve (seçilen ya da dayatılan) hoşgörü atmosferinde eritildiği zaman, bu karşıtlık da büyük ölçüde keskinliğinden kaybedebilir. Bu itki, anlamı ve gerekçesi olan mühendislik tutkusunun zayıflamasının ardından fazla yaşamayabilir (sadece –abilir). Bu itki anlamını misyoner projelerinden ve dinsel savaşlardan alıyordu; dolayısıyla da bunlardan uzun yaşaması zordu.

Ne var ki karşıtlık tarihi, gözden düşmesini, irrasyonelliğin rehabilitasyonu ve aklın teslimi olarak yorumlamaya itiyor insanı. Ancak bu şekilde algılanan şey, planlı, tasarlanan ve insan yapımı yazgının, yaşam biçimlerini yönetecekler ve sömürülecekler ya da yok edilecekler olarak ikiye ayırmaktan vazgeçtiği bir zamanda, ayrımın aniden ve henüz tam olarak kavranamamış anlamsızlaşmasından başka bir şey değildir. İrrasyonellik, rasyonellik endüstrisinin atığıdır. Kaos, düzen üretimi sonucunda oluşan atıktır. Yabancının korkutucu uygunsuzluğu, dünyanın, "biz" ve "onlar" olarak iki dilime bölünmesinden arta kalan kırıntıdır. Müphemlik, semiyotik saydamlık üretiminin zehirli bir yan ürünüdür. İrrasyonellik, kaos, yabancılık ve müphemlik; bütün bunlar, kendilerini akıl, düzenin güçleri, yerliler ve anlam olarak tanımlayan egemen güçlerin faydasız saydığı isimsiz "öte taraf"tır. Tıpkı zararlı otların bahçe tasarımlarının ürünü olması gibi, bunlar da tasarım tutkularının yan ürünleridir. Bunların, birilerinin kendilerini hoşgörmeyi reddetmesinden başka anlamı yoktur. Ya da daha doğrusu, ampirik çözücüler buharlaşıp da ortada sadece değerli kristaller kaldığında, bunların çok yüzlü anlamlarının hepsi, birilerinin bir yerlerde birlikte yaşamayı reddettiği farklılıklar haline gelecektir.

Dick Higgins'in on yıl önce önerdiği gibi, *bilişsel* ve *bilişsellik sonrası* sorular vardır. Birinciler cazibelerinin büyük kısmını yitirdiler; ikinciler ise gittikçe daha çok sorulur oldular. Bilişsel sorular, dünyanın mevcut ya da müstakbel *tekliği* aksiyomundan kaynaklanır. Herhangi bir alternatifinin olmasına dayanamayan bir ve tek dünyada, yapılacak iş, bu dünyanın, orada kendilerine yer bulmak isteyenlerden ne beklediğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla da sorulacak sorular şunlardır: "Parçası olduğum bu dünyayı nasıl yorum-

layabilirim? Ya ben bu dünyada neyim?" Bilişsellik sonrası sorular ise, eski aksiyomun sunduğu lükse sahip değildir. Gerçekten de bunlar, güvenli bir çıkış noktası olabilecek neredeyse hiçbir aksiyoma sahip değildir. Bunların açık bir adresleri dahi yok. Bunlar, dünyayı keşfetmekten önce, hangi dünyanın/dünyaların keşfedileceğini bulmalıdırlar. Nitekim: "Bu, hangi dünyadır? Burada ne yapılacaktır? Bunu, benliklerimden hangisi yapacaktır?" gibi sorular sorulur.

Brian McHale, daha sonraki söylemsel kullanımlarına bakarak, Higgins'in sorularını, sırasıyla, *modernist* ve *postmodernist* olarak yeniden adlandırıyor.[33] McHale şunu da gözlemliyor: Ortodoks felsefi ayrımlara göre, bilişsel sorular epistemolojiktir; bilişsellik sonrası sorularsa öncelikle ontolojiktir. Nitekim, "bilişsellik sonrası" sorular asla *bilişsel* değildir (en azından dar anlamda). Bunlar, epistemolojinin sınırlarını aşar. Ya da daha doğrusu, epistemoloji kendi işine eğilmeden *önce* çözülmesi gereken ve modern dönemde sorulan epistemolojik soruların çoğunun çözülmüş varsaydığı temel varlık sorununa döner. Nitekim tipik modern sorulardan bazıları şunlardır: "Bilinecek ne var? Bunu kimler biliyor? Nasıl biliyorlar ve hangi kesinlikte biliyorlar?" Tipik postmodern sorular bu kadar ileri gitmez. Bilenin ödevini tespit etmek yerine, bilenin kendisinin yerini saptamaya çalışır: "Dünya nedir? Kaç tür dünya var, bunlar nasıl kurulmuş ve nasıl farklılaşmış?" Bu iki tip soruşturma, bilgi hakkındaki kaygıları ortak olsa bile, sorularını farklı biçimde dile getiriyorlar: Birinin "Bilgi, bir bilenden öbürüne nasıl ve ne kadar güvenilirlik aktarıyor?" sorusuna karşı öteki "Farklı dünyalar karşı karşıya geldiğinde ya da dünyalar arasındaki sınırlar ihlal edildiğinde ne oluyor?" sorusunu yöneltiyor. Dikkat ederseniz, postmodern sorular "kesinlik" ve hatta "güvenilirlik" ile ilgili değildir. İlk önce postmodern ontolojik soruşturmayla uzlaştırılan, sonra da bu soruşturmaya tabi tutulan bu çoğulcu gerçeklikte, modernist epistemolojinin üstünlük kurma çabası iflah olmaz şekilde münasebetsiz görünür. Gücün, nihai olana ulaşma çabasına hayat veren (ve tek hayat veren) bu üstünlük kurma arzusu, burada çok az bir tutku yaratıyor.

33. Brian McHale, *Postmodernist Fiction* (Londra: Methuen, 1987), s. 10.

Mutlak arayışını bir zamanlar makul bir proje yapan özgüven burada sadece sinirleri geriyor.

Öyle görünüyor ki, artık yabancı, yabancılığın evrensel müphemlik dünyasında olanın müphemliği ve *olması gereken*in mutlaklığı saplantısına sahip değil. Bu, yabancı için yeni bir deneyimdir. Ve bu, bugün yabancının deneyimini çoğumuz paylaştığımızdan dolayı, dünya için de yeni bir durumdur. Bu yeni deneyimle ne yabancı, ne de dünyası aynı kalacaktır. Fakat acaba bunun sonuçları ne olacaktır?

Richard Rorty yakınlarda Proust'un başarısını şu şekilde özetliyordu:

> O da, Nietzsche gibi, kendisini ilgilendiren öncül bir hakikatin, önceki insanların keşfetmesi gereken gerçek bir özün var olduğu korkusundan kendisini kurtardı. Ancak Proust bunu, otorite sahibi insanların ortaya çıkaramadıkları hakikati bildiğini iddia etmeden yapabiliyordu. Otoritenin maskesini düşürmeyi kendisi otoriterlik taslamadan; güçlülerin ihtiraslarının içyüzünü ifşa etmeyi bunların güçlerini paylaşmadan başarıyordu.[34]

Postmodernliğin büyük şansı, Proust'un kişisel başarısını kitlesel ölçekte tekrarlamaktır. Postmodernliğin –bu şansı değerlendirememesi durumunda– barındırdığı çetin tehlike ise, ergen modernliğin sönmüş (ya da acaba sadece kış uykusunda bulunan mı?) ihtiraslarını diriltme ve kendi çağdaşlarına bunları yeniden yaşama arzusu aşılama olasılığıdır. Tarih, diyordu Marx, daima iki kere yaşanır. Önce trajedi, sonra da komedi olarak. Fakat burada Marx, tıpkı tahminlerinin pek çoğunda olduğu gibi, trajedinin mi yoksa komedinin mi önce geldiği konusunda yanılmış olabilir.

34. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 103. [*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev.: Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1995]

IV

Asimilasyon sosyolojisinde bir örnekolay çalışması I: Müphemlik tuzağında

Keşke Romalı olsaydın. Çünkü bir Volsk olarak,
İstediğim gibi olmaya şartlar elvermiyor. Şartlarmış!
Adamların merhametine sığınmışız,
İyi şartlardan söz ediyoruz!

Shakespeare, *Coriolanus*, I, x, 4-7*

Bu bölümün başlığında, Geoff Dench'in, açık bir toplumdaki azınlıkların müşkül durumu üzerine yaptığı içgörülü ve empatik çalışmanın altbaşlığında kullandığı *müphemlik mahkûmları* ifadesine yapılan gönderme rastlantısal değildir. Ancak bu imgenin doğruluğunu kabul etmekle beraber, bu bölümdeki bulguların, *hapishane* değil de *tuzak* metaforuyla daha iyi aktarılabileceğini düşünüyorum. Bu bölümde anlatılan hikâye, kurbanlarının önüne ötekilik lekesinden ari bir dünyaya giriş biletini yem olarak atıp onları kronik bir müphemlik tuzağına *düşüren* modern asimilasyon önerisinin hikâyesidir.

Kelime anlamıyla asimilasyon, benzetme demektir. Tarihsel etimoloji, terimin referans alanının, gitgide bugünkü bilinen ve yaygın kullanımları kapsayacak biçimde, XVII. yüzyılın belli bir döne-

* Çeviren, Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1994. (ç.n.)

minde genişlemeye başladığını gösteriyor. Tıpkı yükselişe geçen modernliğin yeni deneyiminden ve o zamana dek adlandırılmamış olan (ya da daha doğrusu, o zamana dek var olmayan) uygulamaların adlandırılmasından doğan öteki terimler gibi bu da, daha önce hiç akla gelmemiş olan şeyleri ortaya çıkararak geçmişin belleğini yeniden yapılandırdı. Bu yeni terimin kavramaya çalıştığı süreçler, bilinçleri ne bu kavramı ne de bunun tetiklediği görüşleri içeren, eski toplumlara, geriye dönük bakılarak koyutlanıyor, araştırılıyor, bulunuyor, atfediliyor ve belgeleniyordu. Deyim yerindeyse, bilinçli ve tarihsel çerçeveli bir eylem "tarihsellikten çıkarılmış," daimi ve evrensel bir süreç olarak, herhangi tarihsel bir siyasal topluluğa ya da siyasal projeye ait olmaktan ziyade insani birlikteliklerin doğasında kök salan, toplumsal yaşamın genel bir özelliği olarak tasavvur edilmişti. Bu şekilde, bir anda, insanların davranış biçimleri arasındaki farklılıkların her yerde ve her zaman kaybolmaya yüz tuttuğu ya da en azından belirsizleştiği gibi bir manzara ortaya çıkıyordu. Buna göre, farklı âdetleri olan insanlar, birbirlerine yakın yaşadıkları yer ve zamanlarda, gitgide birbirlerine benziyorlardı. Tamamen farklı alışkanlıklar zamanla ortadan kalkıyor, her şey bir tektipleşmeye doğru gidiyordu. Halbuki, bu insanların bir arada yaşama mantığı, daha düne kadar sorgulanmayan fakat artık ciddi şekilde bastırılan ve zorla unutturulan bir modern öncesi pratiğe tamamen ters düşüyordu. Bu pratik, farklılaşmanın daimiliğini kabul ediyor, kişinin "kendi çevresine tutunması"nı bir erdem sayıyor, öykünmeyi ve sınırların dışına çıkmayı cezalandırıyor ve genel olarak farklılıkları ılımlı karşılıyor, bunları, bahar fırtınaları ya da kış karlarından daha tehlikeli olmayan bir yaşam gerçeği olarak görüyordu.

"Kültür" teriminin metaforik kökeni şimdiye dek yeterince belgelendiyse de, aynı şey asimilasyon terimi için geçerli değildir. Bu üzüntü verici bir şeydir. Çünkü, "asimilasyon"un modern kullanımlarının ilk örnekleri, terimin *sosyolojik yorumbilgisi* için eşsiz bir anahtar sunar; yani ilkin –sonraları bu yeni "doğallaştırılmış" adlandırılışını gizlemekten başka bir şey yapmayacak olan– borç alınan mecaz ile ifade edilmesi hedeflenen toplumsal eylem stratejilerinin ve bu stratejilerin, borç alınan terimi ilk başta "uygun" kılan yönlerinin ifşası için.

Oxford English Dictionary'den (OED), "asimilasyon" teriminin kayda geçen ilk kullanımının biyolojik olduğunu öğreniyoruz, daha sonraki metaforik uyarlamalar ancak bundan bir yüzyıl sonra ortaya çıkmış. *OED*, terimin belgelenen ilk kullanım tarihini 1578 olarak kaydediyor "Asimilasyon" terimi, XVI. yüzyılın biyolojik anlatısında, canlı organizmaların icra ettiği *özümseme* (absorption) ve *içine alma* (incorporation) eylemlerine işaret ediyordu. Açıkça görüldüğü gibi, "asimilasyon," özyönetimli bir değişimi değil *dönüştürme*yi, canlı bir organizmanın edilgen çevresi üstünde icra ettiği bir eylemi ifade ediyordu. Asimilasyon, "Kendi doğasından bir töze dönüştürme"; "bir hayvan ya da bitkinin dışsal bir malzemeyi kendisininkiyle aynı dokuya dönüştürmesi" demekti. Terimin ilk metaforik kullanımları 1626 tarihine uzanıyor. Fakat genel bir "*benzetme*" anlamına kavuşması ancak XVIII. yüzyılın ortalarından sonra gerçekleşiyor. Vurgunun "emilen malzeme"ye kaydığı ve dönüştüren organizmadan uzaklaştığı çağdaş kullanım (...-e/a *benzemek* ya da *benzerleşmek*) ise daha sonra doğdu ve ancak 1837 civarında –ki bu tarih, tam da yükselen milliyetçiliklerin ilk olarak bir asimile olma daveti (ya da daha doğrusu, *buyruğu*) çıkardıkları tarihtir– yaygınlaştı.

Böyle *biyolojik* bir terimi, yeni *toplumsal* pratiklere bir isim arayanlar için çekici kılan şeyin, her şeyden önce, ima ettiği asimetri, sürecin ("birbirine benzeme" imgesindeki "ortak bir düzleme gelme"nin tam tersine) kesin tek yönlülüğü olduğunu düşünebiliriz. Biyolojik anlatının bir parçası olarak "asimilasyon," çevresindekileri kendi gereksinimlerine *tabi kılan*, bunu da, onları *dönüştürerek*, yani onları kendi "sıvı ve dokularıyla" bir kılarak gerçekleştiren (ve sözkonusu sürecin ve bunun sonuçlarının aynı anda hem *causa finalis*'i, hem *causa formalis*'i hem de *causa efficiens*'i olan)* yağmacı organizmanın eylemini ifade ediyordu. Kavram, kendisinden farklı bir şeye kendi özelliklerini aşılayan, ona kendi biçimini dayatan ve bunu da kendi inisiyatifiyle ve kendi amacı için yapan (yaşamını sürdürebilmesi için *bunu yapmak zorunda olan*) canlı ve etken bir bünye imgesiyle birlikte, öteki varlığın biçim ve özellikleri

* *Causa finalis*: Ereksel neden; *Causa efficiens*: Sonucu etkileyici neden; *Causa formalis*: Biçimsel neden. (ç.n.)

radikal bir değişim geçirirken "asimile eden" bünyenin kimliğinin korunduğu ve gerçekten de sadece –emilme yoluyla– sabit kaldığı bir süreç imgesini akla getiriyordu. İşte bu *biyolojik* kavramı, yeni, *toplumsal* ve semantik işlevi için ziyadesiyle münasip kılan şey bu imgeydi. Kavram, yeni metaforik kullanımıyla, en iyi ifadesini yeni modern ulus-devletlerin (ya da devlet arayışındaki ulusların) başlattığı kapsamlı kültür cihadında bulan yeni tektiplilik güdüsünü sarmalıyordu. Bu güdü, yakında ortaya çıkacak olan *farklılığa tahammülsüzlüğü* yansıtıyor ve haber veriyordu.

Modern devlet, cemaatlerin özyönetiminin meşruluktan çıkarılması ve yerel ya da loncalara özgü kendini idame mekanizmalarının ortadan kaldırılması demekti. Aynı şekilde, modern devlet, cemaat ve loncaların gelenek ve yaşam biçimlerinin toplumsal temellerini de baltalıyordu. Cemaat temelli yaşam biçimlerinin kendilerini yeniden üretmeleri ya imkânsızlaşıyor ya da bu, en azından çetin engellerle karşılaşıyordu. Bu da, insani davranış kalıplarının kendi yerel ve cemaatsel evrelerinde yeniden-üretilmelerine işaret eden, düşünmeden otomatik kabul etmeyi "zaten verili olma durumunu" kırıyordu. İnsan davranışı, daha önceki doğallık görüntüsünü yitiriyordu. Aynı zamanda, karışılmasa ve kendi haline bırakılsa bile (ya da özellikle karışılmaması ve kendi haline bırakılması durumunda) doğanın kendi yoluna devam edeceği beklentisi de yitiriliyordu. Cemaatin kendisini yeniden üretme mekanizmalarının kırılması ya da hızla dağılmasıyla birlikte, modern devlet, o zamana dek görülmemiş ölçüde toplumsal süreçlerin yönetimine katılmak durumunda kaldı. Modern devlet, gerçekten de, geçmişte *kendiliğinden* ortaya çıkan şeyleri *tasarımla* üretmek zorundaydı. Modern ulus-devlet, yerel cemaat ve loncaların işlev ve yetkilerine sadece "el koymadı," daha önce dağınık olan güçleri de "toplamadı." Yaptığı şey, daha önce görülmemiş ölçekteki büyüklüğü, nüfuz derinliği ve ihtirasıyla bütün eski güçlerden ayrılan, tamamen yeni bir güç tipinin oluşturulmasına öncülük etmekti.[1]

1. Bu süreci *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity Press, 1987) adlı kitabımda (Bölüm 3 ve 4) geniş biçimde analiz ediyorum. [*Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev.: Kemal Atakay, Metis Y., 1996]

İhtiras, doğanın tedarik etmesinin *beklenemediği* ya da, daha doğrusu, tedarik etmesine *izin verilmemesi* gereken şeyleri yapay olarak yaratmakta yatıyordu. Modern devlet tasarlayan bir güçtü ve tasarlamanın anlamı, düzen ile kaos arasındaki farkın tanımlanması, uygunun uygun olmayandan ayrılması, bütün öteki kalıplar pahasına tek bir kalıbın meşrulaştırılmasıydı. Modern devlet bazı kalıpları destekliyor, ötekileriyse yok etmeye koyuluyordu. En başta, benzerlik ve tektipliliği teşvik ediyordu. Belli bir toprak parçasında ikamet eden herkes için tek bir hukukun tanınması ve tebaanın vatandaşlar olarak tanımlanması ilkesi şunu ilan ediyordu: Toplumun üyeleri, devletin dikkat ve teyakkuzunun nesneleri olarak, birbirlerinden ayırdedilemezlerdi ya da en azından böyle muamele göreceklerdi. Aynı şekilde, vatandaşların sahip olabilecekleri ayırıcı grup nitelikleri gayri meşru ilan ediliyordu. Yetkisiz, dolayısıyla da yıkıcı olan bu tür nitelikler artık endişe yaratıyordu. Bunlar, düzen inşa ödevinin natamamlığına ve düzenin yıkılabilirliğine şehadet ediyorlardı.

Dolayısıyla asimilasyon, özü itibariyle, semantik ikircime ve niteliklerin eksik ve aşırı belirlenimlerine karşı yapılan bir savaş ilanıydı. "Ya o/ya bu" ikileminin, seçim yapma, ikircime düşmeden seçim yapma zorunluluğunun bir manifestosuydu. Ancak daha da önemlisi, toplumun bir bölümünün, bütün toplum için otoriter ve bağlayıcı anlamlar üretme –dolayısıyla da, devlet yönetimindeki toplumun "uymayan" kesimlerini akort tutmayan, münasebetsiz, dolayısıyla da radikal bir reforma tabi tutulması gereken *yabancılar* ya da *yeterince yerli olmayanlar* olarak sınıflandırma– tekeline sahip olma çabasıydı. Bu öncelik hakkı, şeylerin *doğal* durumunun yerine *yapay olarak* tasarlanan bir düzenin ikamesini hedefleyen genel bir projenin, "uyan" kategorileri "uymayan"lardan, "değerli"leri "değersiz"lerden ayırma tekeline sahip olma ve ikincilerden birincilere transferin (tabii mümkünse) hangi koşullar altında gerçekleşeceğini vazetme mücadelesi veren tasarımcıların bütün bu girişimlerinin sadece bir parçasıydı (fakat tabii önemli bir parçasıydı).

Asimilasyon vizyonu, her şeyden önce, günümüze kadar gelen yaşam biçimleri arasındaki toplumsal hiyerarşinin dolaylı bir ona-

yıydı. Bir yaşam biçiminin üstünlüğünü, ötekinin de aşağılığını varsayıyordu. Bunların eşitsizliğini aksiyomlaştırıyor, bunu bütün argümanlarının çıkış noktası olarak alıyor, dolayısıyla da bu eşitsizliğin sorgulanmasının ve buna meydan okunmasının önünü alıyordu. Müphemliği (yani toplumsal ve siyasal olarak dayatılan kategorilerin ihlalini) büyük bir suç sayarak ve müphemleri müphemliklerinden dolayı cezalandırarak bu eşitsizliği iyice sağlamlaştırıyordu. Aynı şekilde, toplumsal ve siyasal bünyenin "uymayan" kesimlerinin uğradığı ayrımcılık, bu kesimlerin kendi eksikliklerine, kusurlarına ve tam da "ötekilik"lerine referansla örtbas ediliyordu. Asimilasyonun, bir yaşam stratejisi çerçevesi ve vizyonu olarak kabul edilmesi, mevcut hiyerarşinin, bunun meşruiyetinin ve her şeyden önemlisi de değişmezliğinin tanınması demekti.

Asimilasyon vizyonu ve programı, aynı zamanda da, modern devletin, mutlak egemenlik tutkusunu sınırlayan ya da sınırlayabilecek olan rekabetçi toplumsal denetim kurumlarının gösterdiği direncin tutarlılığını ve gücünü iyice baltalamak için kullanabileceği önemli bir silahtı. Müstakbel asimilasyonun nesneleri haline getirilen devlet tebaasının, kendi mevcut yaşam biçimlerinin aşağılığını kabul etmesi bekleniyordu. Bu aşağılık, bütün bir kategoriye, *kolektif olarak* sürdürülen cemaatsel bir yaşam biçimine ait bir özellik olarak tanımlanıyor, onaylanıyor ve dayatılıyordu. Halbuki, lekesiz bir yaşam biçiminin kabul edilmesi yoluyla lekeli olarak sınıflandırılmaktan kurtulma önerisi bireylere *birey sıfatlarıyla* iletiliyordu. Asimilasyon, lekelenmiş grupların bireylerini, kökenlerinin dayandığı (ya da devlet otoritelerinin sınıflandırma kararları tarafından dahil edildikleri) gruplara duydukları bağlılıktan vazgeçmeye; bu grupların, uygun ve bağlayıcı davranış standartları belirleme hakkına meydan okumaya; bunların gücüne karşı ayaklanmaya ve cemaatsel bağlılıklarından feragat etmeye çağıran bir davetti. Asimilasyon, deyim yerindeyse, cemaatsel ve loncaya ait güçler çiğnenerek, bu güçlere rağmen yapılan bir öneriydi. Dolayısıyla da, ister cemaatsel ister loncaya ait olsun, toplumsal otoritenin potansiyel rekabetçi kaynaklarını zayıflatma ve yetkisizleştirme egzersiziydi. Bu tür rekabetçi grupların üyelerini bir arada tutan bağların

gevşetilmesini hedefliyordu. Başka bir deyişle, etkin ve kalıcı rekabet gücüne sahip grupların ortadan kaldırılmasını amaçlıyordu.

Bu sonuca, yani cemaatsel otoritelerin prestijlerinin ellerinden alınması ve yasama güçlerinin etkisizleştirilmesine ulaşıldığında, mevcut tahakküm yapısına yönelen ciddi bir tehdit pratikte ortadan kaldırılmış oluyordu. Potansiyel rakiplerin direnme ve çok uzak da olsa başarı şansı olan diyaloğa girme güçleri kalmıyordu. Onlar artık kolektif olarak güçsüzdü. Artık, egemen grubun kapı bekçileri tarafından konulan koşullara uyarak, üzerlerindeki kolektif yabancılık lekesini temizlemek bireylere kalıyordu. Bireyler, kapı bekçilerinin merhametine kalmıştı. Bireyler artık, davranışlarının anlamı üzerinde mutlak denetime sahip olan egemen grubun titiz biçimde inceleyip değerlendirdiği nesnelerdi. Yaptıkları her şey ve kendi eylemlerine yükledikleri her anlam, egemen grubun denetleme kapasitesini *a priori* teyit ediyordu. Söz konusu bireylerin kabul edilme yönündeki yalvarışları, otomatik olarak egemen grubun tahakküm iddiasını güçlendiriyordu. Giriş başvurusuna yapılan açık davet ve bu davete icabet edilmesi, egemen grubun, üstün değerlerin sahibi, bekçisi ve temsilcisi statüsünü teyit etmekle birlikte "değer üstünlüğü" kavramını da maddi bir töze kavuşturuyordu. Söz konusu davetin çıkarılması, egemen grubu, *yargılayıcı güç* konumuna, sınav yapan ve not veren bir iktidar konumuna oturtuyordu. Standart altı ilan edilen kategorilerin bireyleri, artık egemen ulusal elitin değerlerine ne kadar uydukları bağlamında ölçüm ve değerlendirmeye tabi tutuluyordu. Bu bireyler, egemen kalıplara öykünmeye ve orijinal kalıpların bütün izlerini silmeye çalıştıkları ölçüde "ileri-ci"ydiler. Geleneksel kalıplara bağlılıklarını sürdürdükleri ya da bu kalıpların geride kalan izlerinden kurtulmakta yeterince istekli ya da hızlı olamadıkları sürece de "gerici" damgasını yiyorlardı.

Bu açık daveti özellikle çekici ve ahlâki olarak zayıflatıcı kılan şey, hayırseverlik ve hoşgörü kisvesi altında ortaya çıkmasıdır. Gerçekten de asimilasyon projesi, *liberal* siyasal programın ve "uygar bir devlet"in bütün sevimli özelliklerini simgeleyen hoşgörülü ve aydın duruşun bir parçası olarak ortaya çıktı. Bu tebdilikıyafet, asimilasyon önerisinin, anlamlı olabilmek için, uyumsuz değerlere

yapıştırılan aşağılık damgasının nihailiğini ve ayrımcı normların katılığını zımnen varsayması gerektiği gerçeğini etkin biçimde gizledi. Bireysel "kendini geliştirme" arayışıyla ifade edilen "ilerici tutumlar"ın teşviki olarak anlaşılan hoşgörü, yalnızca ilerleme *ölçülerinin* tartışılmaz olması durumunda anlam kazanıyordu. Asimilasyon politikası altında, *bireylere* yapılan hoşgörülü muamele, cemaatlere, bunların yaşam biçimlerine, değerlerine ve hepsinden önemlisi de, değer meşrulaştırma güçlerine yöneltilen tahammülsüzlükle ayrılmaz bir ikili oluşturuyordu. Gerçekten de, birincisi, ikincisinin başarıyla yürütülmesinde kullanılan temel bir araçtı.

Alternatif değer üretme ve değer meşrulaştırma otoritelerinin, söz haklarının etkin biçimde ellerinden alınması, mevcut hiyerarşinin desteklediği değerlerin evrenselliğini temsil ediyordu. Ancak, gerçekten de, otoritenin yücelttiği ve desteklediği değerlerin sözde evrenselliğinin, değer yargılama güçlerinin işe yarar biçimde korunan egemenliğinden başka da somut bir temeli yoktu. Olası meydan okuma kaynakları ne denli etkin bir biçimde bastırılırsa, evrensellik iddiasının maskesinin düşürülmesi ve değer iddialarının mutlak geçerliliğinin sahteliğinin de güç tekelinin bir sonucu olduğunun ortaya çıkarılması olasılığı o kadar azalacaktı. Yerel düzeyde egemen değerlerin inandırıcı biçimde yerel üstü bir geçerlilik iddia edebilme derecesi, bunların yerel üstünlüklerine bağlı bir şeydi.

A. ALMAN YAHUDİLERİNİN DURUMU

Modern asimilasyon sosyolojisinin önemli bir kısmı Yahudi deneyimine yapılan açık ya da örtük bir referans yapar.[2] Bu hiç de tesadüf değildir. Çünkü, hem modern ulus-devletlerin asimilasyon programları hem de hedef nüfusun bunlara verdiği tepkiler, en yoğun ve açık biçimde Yahudi asimilasyonu sorunları bağlamında geliştirildi. Yahudiler, Avrupa'nın modernleşen toplumlarının neredeyse hepsinde asimilasyon baskısıyla karşılaştıkları için, sorunla-

2. Karşılaştırın, örneğin, standart metin, Milton Gordon, *Assimilation in American Life* (Londra: Oxford University Press, 1964).

rı hiçbir zaman tek bir ulus-devletle sınırlı kalmadı ve bu sorunlar, ta en baştan beri, bir genelleme gereksinimi ve olasılığına delalet eden karşılaştırmalı bir perspektif sundu. Bütün bu süreç, yerel-üstü ve ulus-üstü bir bakış açısıyla izlenebildi; bu da aksi halde geçiştirilmesi muhtemel olan bu sürecin sınırlarının ve iç çelişkilerinin evrensel yayılışını ifşa eden bir durumdu.

Yahudi asimilasyonunun ve Yahudilerin modern dünyaya girişlerinin (ya da gettodan çıkışlarının) akademik ve popüler tasvirlerinde, Alman Yahudilerinin hikâyesi merkezi ve birçok anlamda da prototip olan bir yer işgal eder. Bunun böyle olması birkaç özel durumun sonucudur.

Bunlardan en belirgini şu olgudur: Marx'tan Freud'a, Kafka'dan Wittgenstein'a kadar, modern kültürün Yahudi ya da Yahudi-doğan kurucu ve kahramanlarının neredeyse tamamı, modern bilince yaptıkları ufuk açıcı katkılarını Almanca yazdı. Onlara yıkma ve yaratma şevk ve kararlılığını veren toplumsal ve kültürel bağlam üzerine yapılacak bütün araştırmaların ve daha sonra onların düşüncelerinde yeniden işlenip yüceltilecek ilginç hayat deneyimleri üzerine yapılan incelemelerin hepsi bizi, kaçınılmaz biçimde, Almanya'daki (ya da daha doğrusu, Alman dil ve kültürünün nüfuzu altındaki Doğu-Orta Avrupa ülkelerindeki) Yahudi yaşamının incelenmesine götürür.

Aynı derecede belirgin bir başka şey de, modernleşme süreçlerinin yörüngesinde kalan Avrupa Yahudileri içinde, Alman Yahudilerinin (ve daha genel bir ifadeyle, Almanca konuşan Yahudi cemaatlerinin) yüzyıldan fazla bir süre işgal ettiği merkezi konumdur. Büyük Savaşın patlak vermesine dek ve iki savaş arasının önemli bir kısmında, diasporanın en zengin, en konforlu ve yerleşik, kültürel olarak en ileri ve en yaratıcı cemaati Alman Yahudileriydi. Bunlar kolektif olarak, Yahudi ideolojilerinin tanımlarının ve modalarının ana kaynağı rolünü iyice sahiplenmişlerdi. Bunlar, Moses Mendelsohn ile Yahudilik ve Aydınlanma arasındaki evliliğin, Theodor Herzl ile de Yahudilik ve modern milliyetçilik arasındaki evliliğin çöpçatanlığını yapmışlardı. Benzer bir güç ve otorite ile, Yahudi hukukunun yeniden değerlendirilmesi ve "modernleştirilmesi"nin,

Yahudilerin kültive edilerek kurtulmaları projesinin ya da Yahudi kimliğinden kaçış yollarının kalıplarını da örmüşlerdi. *Allgemeine Zeitung des Judentums* [Yahudi Gazetesi-ç.n.), 1890'da kendisini "bütün kültürlü Yahudilerin ruhsal anlamda bir araya geldikleri yer" olarak tanıtma hakkını tamamen kendinde görüyordu.

Alman Yahudilerinin önemli oluşundaki başlıca faktörlerden biri de, biraz daha az belirgin olmakla birlikte, Batı'nın küçük, köklü ve genellikle müreffeh Yahudi cemaatleriyle Doğu Avrupa'nın yoksullaştırılmış büyük Yahudi yığınları arasındaki sınır konumlarıydı. Alman Yahudileri, birçok anlamda güvenliksiz, zorluklarla ve maceralarla dolu bir sınır yaşamı sürüyorlardı. Görünen jeopolitik sınırın ötesinde bir de kültürel sınır vardı: Batı Yahudileri gittikçe artan bir kültürel incelmenin gururunu yaşarken, Doğulu akrabaları, Batı standartlarında modern öncesi, geri kalmış, gülünç ve utanç verici bir mistisizm, hurafe ve "kültürsüzlük" olarak görülebilecek bir batağa batmışlardı. Doğu Yahudilerine en yakın (gerçekten de, çok fazla yakın; çünkü, Posen ve Silesia'nın Almanya'ya katılmasıyla birlikte, topografik, siyasal ve toplumsal olarak, "uygarlaşmamış" kabilelerden uzak durmak imkânsızlaşmıştı) Batı Yahudi cemaati olan Alman Yahudileri, sınırdaki etnograflar, kültür yorumcuları ve arabulucular rolünü üstlenmek durumundaydılar. Kolektif anlatıcı yetkileriyle donatılan Alman Yahudileri, Doğu Avrupa Yahudilerinin kimlik ve sorunsallarını bütün öteki Yahudi cemaatlerinin kullanımına sunmak üzere dile getiriyorlardı. Doğu Avrupa Yahudileri, Alman arabuluculuğunun olmaması durumunda, Batılı kardeşlerine seslerini duyuramama ve kendilerini gösterememe durumuna düşerlerdi –en azından XIX. yüzyılın sonunda yığınlarla Batı'ya göçlerinin başladığı tarihe dek– gibi bir hipotez öne sürülebilir. Gerçekten de, Alman anlatısı ve bunun işlediği ve yaydığı stereotip, göç ettikleri her yere onlardan önce varmıştı. Doğu Avrupa Yahudilerinin Batı'daki karşılanma biçimleri ve onlara uygulanan politikalar, daha önce Almanya'daki sınır Yahudileri üzerinde uygulanıyor ve deneniyordu. Dolayısıyla da Alman Yahudileri, "yüksek modernlik" boyunca ve Yahudi asimilasyonunun zirvesinde, Avrupa diasporasındaki Yahudilerin iki kolunu bir arada tutan ya-

şamsal bir birleştirici rol oynadı. Sonuçta da, her ne kadar illa bile bile olmasa da, kültürel asimilasyonun, modern (ya da daha doğrusu, modernleşen) bir toplumda toplumsal entegrasyon aracı olarak kullanılabilirliğinin deneme tahtası olarak hizmet gördüler. Aynı şekilde Alman Yahudilerinin tarihi, asimilasyonun itici güçlerinin tam bir dökümünü, asimilasyonu yürütenlerin karşılaştıkları ikilemleri ve asimilasyonun karşılaşmaya mahkûm olduğu engelleri sunabilir.

Son, fakat öncekilerden daha önemsiz olmayan bir faktör de şudur: Alman Yahudileri tarihinin sunduğu bu fotoğrafın olağandışı bütünlüğü ve paradigmatik potansiyeli, modernleşmenin, en başından beri nihai hedef bilincinin yönlendirdiği, dolayısıyla da kamusal olarak tartışılan ve bilerek seçilen stratejilerce yönlendirilen *bilinçli* ve güdülenmiş bir süreç olarak yaşandığı ilk toprakların Almanya ve Almanca konuşan ülkeler olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Yahudi-Alman modernleşme deneyimi de, genel Alman modernleşme deneyimine paralel olarak, görünüşte benzer öteki durumlarda görülmeyen derecede kendini izleyen, düşünülerek ve teorize edilerek yaşanan bir deneyimdi. Ardında da, kendi bireysel tekneleriyle denize açılmaya ikna edilmiş, fakat hızlı bir toplumsal değişim kasırgasının içine çekilmiş insanların yaşam dünyalarına gerçekten eşsiz bir içgörü sağlayan, işlenmiş ve önceden yorumlanmış dev bir kanıt niteliğinde bir eser bıraktı. Bir bütün olarak Almanya bağlamında geçerli olan şeyler, capcanlı ve özbilinçli biçimde Alman Yahudilerinin modernleşme deneyiminde de kaçınılmaz olarak yansıma bulmuştu. Yakınlarda derlediği bir kitapta Jacob Katz'ın söylediği gibi, "Almanya'daki Yahudi modernleşmesi çok iyi ifade edilmiştir."[3] Başka hiçbir Yahudi cemaati, modernleşme serüvenini bu yoğunlukta belgelememiştir. Eğer modernleşme başka yerlerde tartışılabildiyse bu, ilk başta Almanya'daki Yahudi düşünür ve politikacılar tarafından ifade edilmiş düşüncelerin yorumlanması ya da eleştirilmesi ve buradan teorik ve pragmatik sonuçlara varılması yoluyla olmuştur.

3. *Towards Modernity: The European Jewish Model*, ed. Jacob Katz (New Brunswick: Transaction Books, 1987), s. 11.

İşte bu mülahazalardan dolayıdır ki, hem Yahudi asimilasyonu olayı hem de modern asimilasyon süreçlerinin genel sosyolojik mekanizmaları üzerine yaptığımız bu incelememizde, odak noktası ve olgusal kaynak olarak, egemen Alman kültürü içinde yaşamış Yahudilerin tarihini alıyoruz.

B. YAHUDİ ASİMİLASYONUNUN MODERNLEŞTİRME MANTIĞI

Daha sonraları bütün modernleşmelerin ortak ve belki de en belirgin özelliği haline gelen, yeni doğan ulus-devletlerin evrenselleştirme tutkuları ilk olarak Fransız Aydınlanması tarafından ortaya kondu ve Fransız Devrimi –en canlı ve keskin biçimde de Napolyon'un fetihleri ve bunları izleyen pan-Avrupa birliği yönündeki ilk modern girişim– tarafından da Avrupa'nın çoğu için pratik bir soruna dönüştürüldü. Evrenselci görüş ve stratejilerin doğduğu sırada Yahudiler hâlâ neredeyse tamamen getto koşullarında yaşıyorlardı. Michael A. Mayer'e göre,

> XVIII. yüzyıl boyunca şu gerçek gittikçe daha görünür hale geldi: Evrensel insan doğası, evrensel doğal hukuk ve evrensel rasyonalite kavramları. Yahudilerin dışlanmasını bağışlanmaz bir anormallik yapıyordu. Ancak, soyut bir sonuç çıkarmak başka, bunu uygulamak başkaydı. XVIII. yüzyıl yazarlarının çoğu ve özellikle de Kıtadakiler için, sakalı, garip giysisi ve tamamen irrasyonel törensel hukuku ile bir Yahudi, insandan biraz aşağı bir şeydi.[4]

Yahudilerin, nüfusun geri kalanından, daha doğrusu, nüfusun farklı bölümlerinin her birinden farklı olması, hiç de eşsiz bir durum değildi. Tam tersine, birbirlerini dışlayan tabaka ya da zümrelerin yaşadığı ve bunlara atfedilen ya da yüklenen birbirlerinden tamamen farklı yaşam biçimlerinin varlığı, modern dönemden önceki yüzyıllar boyunca sıradan ve tartışmasız bir kural olarak kabul gör-

4. Michael A. Mayer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany*, 1749-1824 (Detroit: Wayne State University Press, 1979), s. 15.

müştü. Bu anlamda Yahudilerin farklılığı, modernleşen ulus-devletin, başlıca, belki de en büyük düşmanı ve başbelası olarak tanımladığı –ve yerlerini modern toplumsal düzenin tektipliğine bırakması gereken farklılıklar olarak gördüğü– birçok farklı fenomen kümesinden sadece biriydi.

Tıpkı bu kategoriye giren öteki durumlar gibi Yahudilerin cemaatsel özerkliği de, zorba ve inadına milliyetçi devlet gücünün mutlakçı, her şeye burnunu sokan ve tekelci eğilimlerinin gözünde menfur bir şeydi. Bu özerklik ezilmeli ya da devletin kaygı ve ilgisine değmeyecek kadar önemsiz ve zararsız bir duruma indirgenmeliydi. Yahudilerin –yasal kısıtlamalarla birlikte ayrıcalıklar; ikamet ve mesleki konularda dışlamalarla birlikte hukuki özerklik de yaratan– özel yasal statüsü, yerini, hiçbir gruba öncelik hakları tanımayan, dolayısıyla da ayrımcılığın yasal şeklini kabul etmesi mümkün olmayan yeni evrensel kodlara bırakmalıydı.

Eğer yasal eşitlik Alman topraklarına tereddütle ve gecikmeli olarak gelmişse bu, özellikle Yahudilerin dışındaki sebeplerden dolayı böyle oldu; Alman modernleşmesinin yazgısı, Alman birleşmesinin karmaşık tarihiyle ilgilidir. Evet Alman Yahudileri, Ren'in öte yakasındaki akrabalarına Napolyon Yasasının verdiği yasal eşitliğe kuşkuyla yaklaştılar ve kendi *Gleichberechtigung*'larını [muadelet hakkı-ç.n.] daha bir yüksek sesle savunmaya başladılar; fakat (çok sayıdaki ve uzun zaman aralıklarıyla geriye gitmelere rağmen) zaten tamamlanmaya mahkûm olan bir süreci hızlandırmış oldular. Bu da Almanya'nın modernleşme konusundaki sabırsızlığı düşünülürse daha etkin bir faktör oldu. Sonuçta, hukuk karşısındaki eşitlik, cemaat özerkliği ve otoritesinin, cemaatsel ve loncasal elitin merkezkaçlı nüfuzunun baltalanması anlamına geliyordu. Bu, yasa yapma ve baskı kurma tekeline sahip modern devlet gücünün kurumsallaşmasına giden sürecin vazgeçilmez bir parçasıydı.

Yasal ayrıcalık ve ayrımcılığın ilgası, modern tektiplilik itkisinin yalnızca bir yönüydü. Modernleşme aynı zamanda da *kültürel* bir cihat; değerler ve yaşam biçimlerindeki, âdetler ve dildeki, inançlar ve kamusal davranışlardaki farklılıkların imhasını hedefleyen güçlü ve karşı konulmaz bir güdüydü. Bu, her şeyden önce,

modernleştirici seçkinlerin onayladığı kültürel değer ve biçimlerin dışında kalanların tamamını (ve özellikle de *Gleichschaltung* sürecine direnen değer ve biçimleri) aşağılık olarak; geriliğin, gelişememenin, zihinsel özürlülüğün ya da uç durumlarda, deliliğin işaret ya da damgaları olarak yeniden tanımlama güdüsüydü. Bu kültürel cihadın nihai hedefi, katı bir kültürel hiyerarşi kurmaktı. İtibarından edilmiş değer ve yaşam biçimlerine bağlılık, kültürel hiyerarşinin alt katmanlarına hapsolmakla aynı anlamı taşıyordu. Bireyler, bu tür bağlılıklarda ısrar etme durumunda, misyonerlik faaliyetleri için seçilen evrenden dışlanma ve ömür boyu yabancı kalma riskine giriyorlardı. Öte yandan, bireylerin, itibarını yitirmiş değerlerden kurtularak onaylanan değerleri benimsemeye çalışmaları ise, egemen değerlerin evrensel geçerliliğinin ve istenirliliğinin; bu değerlerin toplumsal taşıyıcılarının üstünlüğünün bir başka kanıtı olarak yorumlanıyordu.

Yahudiler –özellikle de en zengin ve en eğitimlileri– bu tuzağa kelimenin tam anlamıyla kayıtsız şartsız atladılar. Bunlar, kültürel hususiliklerin ortadan kalkması ve farklılıkların tektip bir ulusal kültürde erimesiyle birlikte, herkesteki *insani* yüzün ortaya çıkacağını ve bunun da böyle kabul edileceğini zannettiler. Peter Pulzer, büyük ümitler ve acı hüsranlar çağına bakarak, "1848 öncesinin ortodoks görüşü olan, Alman ulusal birliğinin Yahudilere kurtuluş getireceği düşüncesinin eleştirilmeden kabul edilmesi"ni şöyle yorumluyordu:

> Sadece Alman değil, tüm milliyetçiliklerin karanlık yüzünü, milliyetçi zihniyetin tahammülsüz, otoriter, yabancı düşmanı ve saldırgan potansiyelini görme konusunda genel bir isteksizlik vardı. Bunun en iyi göstergesi, Yahudi kamuoyunun önemli kesimlerinin, Kulturkampf ve anti-sosyalist yasalar gibi liberal çağın liberal olmayan yönlerini desteklemekteki istekliliklerivdi.[5]

Sonuçta önemli olan şey şuydu: Kültürel aşağılıktan kurtulma çabalarını gerçekten içten şekilde ve en önemlisi de, başarılı olup ol-

5. Peter Pulzer, "Jewish Participation in Wilhelmine Politics," *Jews and Germans from 1848 to 1933: The Problematic Symbiosis* içinde, ed. David Bronsen (Heidelberg: Carl Winter, 1979), s. 82.

madığını yargılama ve buna karar verme hakkını zorla ele geçiren ve bunu gözlerinin içi gibi koruyanlar yerli seçkinlerdi (gerçekten de, asimilasyon görevi olarak bütün toplumsal ilerleme düşüncesinin anlamını, böyle köşeleri kapmış ve tartışmasız seçkinlerin varlığından aldığı fikri çok fazla da dillendirilemiyordu; asimile olmak, seçkinlerin meydan okunmaz üstünlüklerini –dolaylı olarak bile olsa– kabul etmek demekti). Bu seçilmişler sınıfına kabul edilme hayaliyle yaşayanlar için, dünya bir deneme alanına ve yaşam da daimi bir denenme sürecine dönüştü. Bu kişiler kendilerini, sorgulama altındaki bir yaşama, müebbet ve asla sonuçlanmayan bir sınava hapsettiler. Baştan bilmeseler bile çok geçmeden, gözlem altında olduklarını, bu gözlemin asla nihai ve değiştirilemez bir yargıyla sonuçlanmayacağını ve de art arda gelen denemelerden üstün başarılarla geçmelerinin kendilerini sonraki denemelerden muaf tutamayacağını öğrendiler. Ayrıca, sınavın içeriği ve puanlandırma standartları üzerinde hiçbir etkilerinin olamayacağını da öğrendiler. Bunlar, belli sınavlardı; sınav komitesi, kâğıtları ve puanlandırma kurallarını haber vermeksizin değiştirme özgürlüğüne sahipti.

Philip Roth, bu asimetrik güç yapısının sonuçlarını, ünlü kıvraklık ve netliğiyle şöyle özetliyordu: "Yahudiler, Yahudi düşmanlarının tanımladığı insanlar olmayanlardır." "Yahudi düşmanları" –ya da belki de daha doğru bir ifadeyle, kuşkulu, gözetleyen ve müteyakkız yatılı okul müdürleri– Yahudilere itham edilen özellikleri sıralayıp onların kendilerini kurma ve yüceltme çabaları için senaryo yazmaya koyuldular. Senaryonun yazımından yapının eleştirisine, oradan da oyuncuları işten atma yaptırımına kadar, asimilasyon dramasının bütün safhalarında bütün inisiyatif onların, yani müdürlerin elindeydi. Yahudilerin yaptığı her şey anlamını, ötekilerin değerlendirmesinden alıyordu. Yahudilerden, kendilerine yöneltilen suçlamaların doğru (ya da *artık* doğru) olmadığını kanıtlamaları isteniyordu. Ancak, kanıtların doğruluğuna karar verecek olanlar, suçlamaları yapanların ta kendileriydi. Hem asimilasyon önerisi hem de buna layığınca (yani jürinin doyurucu bulacağı biçimde) cevap vermenin apaçık imkânsızlığı aynı kaynaktan doğuyordu: Bu, yasal farklılıkların ilgası ve siyasal eşitliğin ilanıyla bir-

likte iyice ezici ve karşı konulmaz hale gelen kültürel ve toplumsal tahakkümün iktidar yapısıydı.

Heinrich Heine'nin yaşamı ve yapıtları üzerine ömrü boyunca yaptığı çalışmasını özetleyen S. S. Prawer, kahramanının, Yahudiliğinden "kurtulmak" için, yapması önerilen ve teşvik edilen her şeyi yaptığını saptar. Heine, "Birçok Yahudi'nin... özellikle başarılı olduğu ticaret ya da bankacılık türü işler için uygun olmadığını fiyakalı ifadelerle göstererek..."; "Bonn ve Göttingen Üniversitelerinde özellikle Yahudi olmayan çevrelere girerek ve öğrenci kulüplerinin tartışma ortamlarına girerek;" geleneksel Yahudi kültürünü, modern insan için hiçbir faydası ya da değeri olmayan, eski ve utanç verici zamanlardan kalma bir fosil diye ilan edip açıkça reddederek; dost ya da düşmanlar tarafından Yahudi olarak tanımlanmaya öfkeyle itiraz ederek; hatta Yahudiliği tedavi edilmesi gereken bir "hastalık" sayarak ve "Fiziksel hantallık, zarafetten yoksunluk, 'Yahudi' burnu, Yahudilerin Doğu Avrupa'dan çıkarak hastalık yaymaları, Yahudi tefeciliği, Yahudilerin tüccarlık 'dehası', *nouveaux riches* Yahudilerin türedi davranışları, 'aklın yüksek katlarını küçümseyen' *Fresser* ya da oburlar, ya da konuşmalardaki İbranice izleri" gibi Yahudiliğin stereotipi sayılan bütün fiziksel ya da davranışsal özelliklerle istihzada iyice ileri giderek kendisini aklamaya çalışıyordu.[6] Heine, gerçekten de, egemen kültürel seçkinlerin kararı doğrultusunda pişman olunması ya da "her şey affedilir" önermesinin koşulu olarak onarılması gereken Yahudi günahları ve kusurları kataloğundan seçip seçip alıyordu. Bunları, Tanrı vergisi nükte ve ironisiyle birlikte yakıcı utanç duygusu sayesinde, dışlanmışların coşkusunu bastıran o ateşlilikle kullanıyordu. Doğuştan sahip olmadığı ideallerin üstünlüğünü kabul eden Heine, kabul ettiği ideallerin suçladığı doğuştan gelen işaretlerden sıyrılma arzusunun altında eziliyor olmalıydı. Ne var ki, Heine'nin çabaları sonuçsuz ve nihayetinde de ödülsüz kaldı. Yahudilikten kurtuluşunu ne kadar yüksek sesle ilan ettiyse Yahudiliği de o kadar aşikâr ve belirgin hale geldi. (Martha Robert, Heine'nin tersine Yahudiliğini asla inkâr etmeyen fakat bu haliyle "insan bilimi"ne katkı yaptığı-

6 S. S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 60-1.

na inanan Freud'un "göze batmamaya çabalamasının dikkat çekmekten başka bir işe yaramadığı"nı söylüyordu. Freud "Tam da kendisini tanınmaz kılacağına inandığı çabaları sayesinde Yahudi olarak tanımlanıyordu.")[7] Heine'in asimile olma tutkusunu ifşası, Yahudi kimliğinin en inandırıcı kanıtı sayılıyordu. O, kendisini Alman kültürünün elçilik ve şampiyonluğuna atayarak en sonunda aralarına yerleştiği Fransızlar için bir Alman olabilirdi. Fakat Almanlar için kesinlikle ve iflah olmaz bir Yahudi'ydi. Yaptığı ve yapabildiği hiçbir şey işe yaramadı.

Aynı şekilde, ideolojik düşmanı Lasalle'ı "Yahudi zencisi" olarak küçümsemek ya da Lasalle'ın "çirkin sesiyle sürekli boşboğazlık etmesi, estetikten uzak, gösterişe yönelik jestleri, didaktik tonu"yla birlikte "görgüsüz yemek yiyişi ve abazan şehvetinden" nefret ettiğini açıklamak gibi silahlarla siyasal karşıtlarıyla savaşarak Yahudi olmadığının kanıtlarını göstermek Marx'ın da işine yaramamıştı. Heine ve Marx'ın çağdaşı Ludwig Börne'nin teslim olmuş aklı, bütün o kuşağın deneyimini dillendiriyor ve Alman Yahudilerinin sonraki birkaç neslinin deneyimini de haber veriyordu: "Kimileri beni Yahudi olmakla suçluyor; kimileri Yahudiliğimi affediyor; hatta kimileri de Yahudiliğimden dolayı beni övüyor. Fakat herkes Yahudiliğim etrafında düşünüyor."[8]

Bu sözler kaleme alındıktan on yıllar sonra başka bir Alman Yahudisi, Jacob Wassermann, ne kadar Alman olursa olsun herşeyde Yahudiliğinin izi olduğunu saptayacaktı. Arkadaşının sempatik fakat umut vermeyen bir biçimde açıkladığı gibi "Yahudilik derişik bir boya gibidir: Çok küçük bir miktar, karşılaştırılamayacak kadar büyük bir yığına belli bir özellik –ya da en azından, bunun izlerini– vermeye yeter." Wassermann arkadaşını yanlışlayacak hiçbir kanıt bulamaz; yaşam deneyiminden öğrendiği her şey, arkadaşının görüşünün doğruluğuna işaret ediyordu. Alman eleştirmenleri ve arkadaşlarının hiçbiri, "Kendisinin de Alman yaşamından bir renk ve iz taşıdığını kabul etmiyordu" (tüm dünya romanlarını, yüksek nite-

7. Martha Robert, *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*, çev. Ralph Mannheim (New York: Anchor Books, 1976), s. 17.
8. Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), s. 206-7, 162.

likli Alman edebiyatının çok güzel örnekleri olarak görse bile). Alman okurlarıysa (ister hayran olsunlar, ister kötülesinler), yapıtlarında katıksız, kusursuz ve tartışmasız biçimde "Alman" buldukları unsurları dahi, onun Almanlığına değil, Yahudilerdeki gayret, kurnazlık, esrarengiz taklit gibi yeteneklerine veriyorlardı. Yazılarındaki "Bilinçdışı ve içsel özellikler, Alman okurlara göre, Yahudi hünerinin, Yahudilere özgü adaptasyon ve tebdilikıyafet becerisinin, tehlikeli aldatma ve tuzağa düşürme gücünün ve içten pazarlığın bir ürünüydü."[9]

Yıllarca durmadan çalıştıktan ve genel kabul görmüş edebi başarılarından sonra Wassermann çabalarının başarıyla noktalanacağına olan inancını kaybetti. Yapıtlarının, Alman edebiyatına, Alman sanatına, Alman kültürüne ya da Alman bilincine katkı olarak algılanmamasının, geçici bir başarısızlık ve ihmal ya da şanssızlığın te-

---

9. Jacob Wassermann, *My Life as German and Jew* (Londra: Allen & Unwin, 1934), s. 72, 116. Wassermann'ın, evsahibi ülkenin ve kendi vatanının dilini ve kültürünü benimseyen bir Yahudi olarak yaşadığı deneyim hiçbir anlamda eşsiz değildi. Bu, bütün Avrupa'da yaşanıyordu. Örneğin Polonya'da yaşanmış Wassermann'ınkine benzer deneyimler için Artur Sandauer ("O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia zydowskiego w XX wieku" [XX. Yüzyılda Yahudi Kökenli Leh Yazarların Durumu Hakkında], *Pisma Zebrane* içinde, C. 3 (Varşova, Czytelnik, 1985, s. 468) şunları yazıyordu: "Asimile olmak," "ötekilerin bakışları altında savunmasız kalmak" ve ötekilerin yargılarını ve estetik ölçütlerini şikâyet etmeden kabul etmek demektir. Bunu yaparken, "asimile olan birey," aynı zamanda "kendi çirkinliğini de kabul etmelidir." Yahudilik ile birlikte sözde "Yahudi özellikleri"nin hepsi de çirkin ilan edildi. Kişi, Yahudi dininin ya da Yahudi tarzı konuşmanın çirkinliğinden kurtulmak için (en azından teoride) bir şeyler yapabilir; dininden dönebilir ya da konuşmasını düzeltebilirdi. Ancak dış görünüşü –vaftizde kaç kova su yediğinden bağımsız olan genlerinin bu lanet armağanı– için hiçbir şey yapamazdı. Hıristiyan bir babadan Hıristiyan olarak doğan Polonyalı şair Antoni Slonimski, atalarından, Leh kültürüne duyduğu ateşli hayranlıkla birlikte tamamen Yahudi bir yüz de devraldı. Ancak birincisine sahip olmak kendisini kurtarmadı. Tıpkı ötekiler gibi –dinini değiştirmeyenler, Yahudi kökenleriyle açıkça övünenler ve bunları gizlemeye ya da inkâra çalışanlar gibi– Slonimski de bir Yahudi olarak diskalifiye edildi.

Polonya'nın yeni doğan modern kültürü, dininden dönen ve dönmeyen Yahudilerle doluydu. Kentlerde doğan ve Polonya'nın sunduğu en iyi eğitimi alan bu insanlar, kolaylıkla kültürel hakem rolünü üstleniyorlardı; ki köylü olmasa bile çoğunlukla kırsal kökenden gelen yerli şair ve yazarları, bu kentli Yahudilerden takdir ve rehberlik beklerlerdi. Bekleneceği gibi, bunların Leh kültüründeki önemlerinin artması, Leh Yahudi düşmanlığının yoğunluk ve yaygınlığındaki artışla paralel oldu. Sonuç "Eşsiz (bir) fenomen(di): En çok sevilen yazarlar en çok nefret edilen kişiler oldu."

sadüfi bir sonucu olmadığını görmeye başladı. Wassermann, bir zamanlar yanılsamalarını kendisinin de paylaştığı ve fakat artık saflıklarını anladığı hayalperestlere acı ile veda ediyordu: "Hiçbir başarı, hiçbir kendini inkâr, hiçbir emek ya da tutku, hiçbir figür ya da imge, hiçbir melodi ya da vizyon, ona [bir Alman Yahudisine], karşı kamptakilerin tam anlamıyla keyfini çıkardıkları özgüven, onur ve saygınlığın zerresini kazandırmaya yetmeyecektir." Bu tartışmasız hakikat kendisine söylenmediği, bunu bilmediği ya da kabul etmediği için, Alman Yahudisinden hiçbir aşağılama esirgenmiyordu. Alman Yahudisi nihai hezimete giden yolda alay edilecek gülünç bir figüre dönüşüyordu. "Ötekilere sadece bir el işaretinin yettiği yerlerde ben en güçlü ikna yollarını kullanmalı, kendimi parçalamalıydım." Düşmanca ve kuşkucu bir tavırla, Alman Yahudilerinden, belli bir biçimde davranmaları talep ediliyor; fakat daha sonra bu davranışlar Yahudi küstahlığının ve çıkarcılığının bir kanıtı sayılıyor, bu da yerli kültürün tam vatandaşlık haklarının gayretkeş Yahudilere verilmesine karşı sağlam bir argüman olarak kullanılıyordu. Alman Yahudileri ardından koştukça uzaklaşan bir hedefi sonsuza dek kovalama yönünde teşvik ediliyorlardı. Çünkü, bu durumda, kovalayanların zilleti, onları aşağılayanların da aşağılama gerekçeleri hiç bitmeyecekti. "Her defasında Sisyphos* gibi başa dönmek durumundayım... Ötekilerin kredileri var , istedikleri zaman yararlanıyorlar. Halbuki ben, bütün varlığımı riske atarak her defasında kendimi yeniden ispat etmek zorundayım."[10]

* Yunan mitolojisinde kurnazlığın simgesi olan Korinthos kralı. Efsaneye göre kendini almaya gelen Ölüm'ü kandırır, zincirlerle sıkı sıkıya bağlar. Daha sonra Hades'e indiğinde de bir kurnazlık yapar ve evine dönüp uzun yıllar yaşar. Ama ikinci kez ölüp Hades'e indiğinde Ölüm'ü aldattığı için ona şu ceza verilir. Hades'teki dev bir kayayı iterek bir tepenin doruğuna çıkaracaktır; ama kaya tam doruğa vardığında aşağı yuvarlanır. Bu sonsuza kadar devam eder. Sisyphos dolandırıcıların ve hırsızların üstadı sayılan popüler bir halk kahramanı haline gelmiştir. (ç.n.)

10. Wassermann, *My Life as German and Jew*, s. 120, 104. Yine Martha Robert, sorunun kısa ve net bir özetini şöyle sunuyor: "Herkesin bildiği gibi, bir yerlinin ülkesinin düşünsel alışkanlıklarına uymak için hiçbir özel çaba harcaması gerekmez. Halbuki, bir yabancı, yalnızca karmaşık meseleleri değil, aynı zamanda gündelik yaşamın her anında söylenen ve yapılan binlerce ıvır zıvırı da açıklamak ve anlamak için kendini heba eder" (From *Oedipus to Moses*, s. 17).

Reddedilme, gündelik rutinin korkunç tekrarlarından biri haline geldiği için, yalnızlık, epizodik bir talihsizlikten çıkıp standart bir duruma dönüşmüştü. Artık yalnızlık, yaşama işinin çekip çevirildiği ve benliğin, yaşamına anlam katabilmek için uyum sağlamak zorunda olduğu bir dünyaydı. İnsan ruhunun analizinde yetenekli birisi olan Wassermann, birliktelik ve paylaşmanın erişilmez dünyaları arasındaki insansız, müphem ve anlamsız uzamda asılı kalan bu yalnızlık dünyasına keskin bir sezgiyle yaklaşıyordu:

> Hiç kimse ya da hiçbir grup beni kendisine yakın görmüyor; ne kanımdan olan insanlar ne de içlerine girmeye can attıklarım, ne kendi türümden insanlar ne de tercih ettiklerim. Nihayetinde bir seçim yapmaya karar verdim ve yaptım da. Beni eski çevremden koparan şey, özgür bir seçimden ziyade yazgımdı. Ne var ki, yeni çevre de beni ne içine aldı ne de kabul etti.[11]

Wassermann'ın genç bir çağdaşı olan (George Steiner'in, XX. yüzyılın en önemli *Alman* estetikçisi ve edebiyat eleştirmeni dediği) Walter Benjamin de, Wassermann ve benzerlerinin, yaptıkları ile nasıl görüldükleri ve nasıl muamele gördükleri arasındaki ilişkinin zayıflığı hakkında öğrendikleri şeyi kısa ve özlü biçimde dile getiriyordu: Aslında "Yazgının öznesi insan değildir; yazgının öznesi belirlenemez. Yargıç, istediği yerde yazgıyı görebilir; her yargıda keyfi olarak yazgıyı dikte etmelidir. Yazgının vurduğu şey insan değil insanın içindeki yaşam, yanılsamadan dolayı doğal suça ve şanssızlığa düşen parçadır" ("Fate and Character," *One Way Street and Other Writings* içinde, çev. Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter [Londra: Verso, 1985, s. 128.] Benjamin, başka bir yerde, çok küçükken bir diğeriyle değiştirilen saraylı bebeğin düştüğü kötü duruma değinir; bu garibanın atasözlerine geçen o hor görülen basiretsizliğinin ancak bir kısmı karakter bozukluğuyla açıklanabilir. Bu durum, aynı zamanda, "büyük ve devasa görünümlü meşum grupların değiştirilemez emrine umutsuzca teslim olmayı" (alıntı *One Way Street and Other Writings*'e Susan Sontag'ın yazdığı "Giriş"ten) yansıtır.

11. Wassermann, *My Life as German and Jew*, s. 46-7. Martha Robert da Freud'un benzer bir deneyimini şöyle yorumluyor: "Almanlaşacak idiyse, olmadığı ya da henüz olmadığı, ya da yalnızca kendi gözünde olduğu ve katılmaya can attığı toplumun gözünde asla olmadığı bir şey adına bir Yahudi olarak kendisini yıkmak zorundaydı" (From *Oedipus to Moses*, s. 17).

Varşovalı Yahudi bir yazar olan Efraim Kaganowski, Leh kültürüne asimile olan Yahudilerin iki savaş arasındaki yaşamı hakkında bazı ürpertici değinilerde bulunur: "Café *Ziemianska*, Polonyalı avangard Yahudilerin toplandığı yer. Yazarlar, şairler, sanatçılar buraya geliyor; her fırsatta 'Yahudilerin toplanması'ndan şikâyetçi olan ilginç bir aile. Polonyalılıklarından henüz emin değiller ve bir anda, çev-

Amerika sürgününde, geriye dönerek Yahudilerin karşılıksız ve akim kalmış Almanlık aşkına bakan Kurt Lewin, Wassermann'ın gerek kendi kuşağından gerekse de önceki kuşaklardan pek çoklarıyla paylaştığı, yoğun biçimde kişiselleştirilmiş toplumsal müphemlik trajedisini şöyle genelleştirebiliyordu:

> Toplumsal gruplar arasındaki sınırı geçmeye uğraşan bireyler, yalnızca girmeye çalıştıkları grup değil ayrıldıkları grup söz konusu olduğunda da aidiyet konusunda mütereddittirler. Zorluğun kaynağı *birden fazla gruba aidiyet* değil, aidiyetin *belirsizliği*dir.[12]

Eğitimli seçkin Alman Yahudileri, Alman toplum ve kültürüne tam ve koşulsuz üyelik mücadelelerinin kabul edilip edilmeyeceği ya da bu üyeliğin er ya da geç verilip verilmeyeceği konusunda giderek ümitlerini kaybettiler. Sözü edilen belirsizliği özellikle çekilmez kılan şey, arkalarında, mağlubiyet durumunda dönüp sığınabilecekleri bir siperin olmamasıydı. Bu insanlar, orijinal Yahudi cemaati siperlerinin de girilmez olmasıyla birlikte, eski darbelerden kalan kraterler haricinde hiçbir sığınağın görünmediği ve her taraftan düşman kurşunlarına açık olan ıssız bir arazide kalakaldılar.

Alman Yahudileri, eski siperlerinden elbette ki ilerlemek için çıkmışlardı. Fakat diğer yandan, bu siperleri artık güvenli ya da savunmaya değer görmüyorlardı. Modern ya da modernleşen, ulusal ya da ulusallaşan devletin asimilasyon baskıları (başka açılardan ne

---

relerinin yalnızca Yahudilerce sarıldığını fark ediyorlar. Bundan dolayı burada kendilerini rahatlıkla yurtlarında hissediyorlar." "Dar Yahudi sokaklarında umut yok. Fakat müreffeh Yahudi evleri de iç karartıcı. Ve başka bir dünyadan varlıklarla, şimdiye dek hiçbir Yahudi mekânında görmediğiniz varlıklarla... yalnızca gecenin geç saatlerinde büyük bir Yahudi burjuva restoranında karşılaşabiliyorsunuz. Bunların yüzünden, yolunu yitirmiş insanların ya da egzotiklik peşindeki turistlerin ifadeleri var. Bir gazeteci yanındakine fısıldıyor: 'Şuradaki adamla kadını görüyor musun? Kim olduklarını biliyor musun?' Bunlar, kendilerini ilk defa bir Yahudi ortamında buluyorlardı... Bir süre sonra, bu ünlü asimilatörü, Yahudi kalabalığın arasında arkadaşıyla dans ederken görüyorum. Fakat bu Yahudi gece yaşamı insanın başını döndürmüyor. Gece misafirler evlerine dönerken sarhoş değiller. Yahudi gözler korkulu ve müteyakkızdır. Bu insanlar, ne kadar yalnız olduklarını hissetmemek için bu kalabalıkta erimek istiyorlar." (*Warszawskie Opowiadania* [Varşova Hikâyeleri] (Varşova, Iskry, 1958), s. 174-5.)

12. Kurt Lewin, *Resolving Social Conflicts*, ed. Gertrud Weiss Lewin (Londra: Souvenir Press, 1948), s. 148, 179.

kadar etkisiz görülürse görülsün), ivedi, yadsınamaz ve gözle görülür bir biçimde, özel orduların ve kolektif biçimde inşa edilen kalelerin değerlerinin aşınması sonucunu doğurdu. Yalnızca bireylere yapılan davetlerin cazibesine kapılan üyeler, ellerinden gelirse cemaatsel sığınaklardan çıktılar, çıkamadıkları takdirde ise bu sığınaklar onların gözünde birer hapishaneye dönüşüyordu. Eskiden düşmanca ya da kayıtsız bir çevrede yaşamayı ve ayakta kalmayı öğrenen cemaatler, sahte bir şefkatle bireylere götürülen ve reddedilmesi durumunda açık ve koşulsuz biçimde suçlanacakları tehdidiyle iyice vazgeçilmez kılınan bir yurt ve kardeşliğe katılma davetiyle karşı karşıya kaldığında bütünlüklerini uzun süre koruyamadılar. Artık cemaatler piyasadaki sığınılacak tek yurt değildi. Cemaatlerin yurt olma nitelikleri sorgulanıyor, cemaatler demode ve aşağılık ilan ediliyordu. Cemaat içinde kalan sakinler, cemaatsel sorumluluklarından sıkılıyor, bunları anlamadıkları ve anlamak da istemedikleri birtakım rutinlere indirgemeye çalışıyorlardı. Öteki mahallelerin önerdiği parıltılı fırsatlarla ayartılan bu cemaat sakinleri, içinde bulundukları çevreyi –bazen küçük düşürücü ama daima ayakbağı olan– bir yük olarak görüyorlardı.

Birkaç on yıla yayılan bir asimilasyon macerasının ardından, Yahudi dünyasının modern öncesi tutarlılığından geriye çok az şey kalmıştı. Evet yeni kuşaklar bu dünyaya doğmaya ve doğuştan buralı olmaya devam ediyorlardı. Ancak bunlar buralı olmanın anlamını çok da anlamıyorlardı. Gördükleri şeyler, kendilerinde çok az coşku ve bundan da az bağlılık isteği uyandırıyordu. Wassermann, "türedi ihtişamı"yla "imanın insanların kalbindeki gücünü yitirdiği" gerçeğini gizleyen modern bir sinagogun "Bizans yapısı" gölgesinde geçen çocukluğu hakkında "Ne cemaatten ne de dinden pek bir eser kalmamıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse biz yalnızca sözde Yahudi'ydik,"[13] hatırlatmasını yapıyor. Gershon Scholem, (o zamanlar Gerhard) geriye doğru Yahudiliğe yaptığı uzun yolculuğuna başladığında, babasının Yahudi kimliğinin, kök salmak için çok çok sığ kaldığının farkına varıyordu. Bu kimlik, bütün duygulardan özenle arındırılmış bir ritüele indirgenmişti. Yahudi gelene-

13. Wassermann, *My Life as German and Jew*, s. 16.

ği, kabul edilse ve hatta (üstünkörü) uygulansa da, Scholem'in yeni yeni uyanan Yahudi duyarlığı için çok hafif kalıyordu. Zamanın Alman Yahudileri içinde "sayıca açık farkla önde" olan "Yahudi liberal orta sınıfı"nın ortalama bir üyesi olan babası, yapmacık bir dua –'boirei pri tobakko'– mırıldanarak kutsal cumartesi günü bir mumla sigarasını yaktığında Scholem derinden yaralanıyordu.[14] Scholem şuna kanaat getirmişti: Eğer bir Yahudi (ki Scholem burada, ne o gün ne de hayatının ileriki bir döneminde, ortodoks bir Yahudi sofuluğunu kastetmiyordu) kendi kimliğine bürünecekse o zaman ilk yapacağı iş, Almanya'daki Yahudi cemaatinden geriye kalanların yaşattığı biçimdeki sahte Yahudilikten kurtulmaktı. Franz Kafka, babasına yazdığı fakat göndermediği ünlü mektubunda, kendisine, kimliğini şekillendirecek hiçbir "Yahudi malzemesi"nin sunulmadığından yakınıyordu. Sıkıcı ve bezgin sinagog ayinleriyle maskaralıktan ibaret, bir şakaya benzeyen Hamursuz bayramları ruhsal yurtsuzluğu pekiştirmekten başka bir işe yaramıyordu. Kafka, "içine doğmuş olmanın ona kendisini yurdunda sayma hakkını vermediği bir toplum"da[15] yaşamaya mahkûmdu. Bu toplumun bir kesimi ona sürekli bir yabancı ve davetsiz misafir muamelesi yapıyor (Kafka kızkardeşi Ottla'ya mektubunda "kişinin kendisini asla olduğu gibi tanıtamaması ne lanet bir şeydir" diye yakınıyordu), bir başka kesimiyse, bir ev yapabilmesi için birkaç tuğla verip hiç harç vermiyordu.

Yahudilerin, yerli seçkinlerin yabancılık alameti saydıkları şeylerden kurtulma çabaları tam da bir Yahudilik nişanına dönüşüyordu. Kurbanlarına daha çok bir büyücü üfürüğü gibi görünen ve bir tevazu ve kendini silme egzersizi olan Yahudi *Entjudung*'u [Yahudilikten arınma-ç.n.], çarpık bir mantıkla yerliler tarafından *Verjudung* [Yahudileştirme-ç.n.], yani, ulusun toplum ve kültür yaşamının bozucu yabancı etkilerden ari tutulması gereken yaşamsal alanlarının Yahudiler tarafından işgal ve fethedilişi olarak algılanıyor-

---

14. Gershom Scholem, "On the Social Psychology of the Jews in Germany: 1900-1933," *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis* içinde, ed. David Bronsen (Heidelberg: Carl Winter, 1979), s. 16-18.
15. Martha Robert, *Franz Kafka's Loneliness*, çev. Ralph Mannheim (Londra: Faber & Faber, 1982), s. 9.

du. (Wagner, Alman kültürüne değerli bir katkı yapmaya çalışan Yahudi sanatçıları sanatı bir alışveriş nesnesi haline getirmekle suçluyordu.)[16] Heine ve Börne *gazetecilik*te başarıya –dolaysız bir ifadeye, hafif, bilgili ve ironik yorumda muhteşem bir ustalığa– ulaştıklarında bu tarz gazetecilik Yahudiliğin bir sembolü, kimilerine göre Yahudilerin bir geri çekilme manevrası, yerli kanaat belirleyicilerin Yahudilere en fazla düşman olanlarına göreyse bir Yahudi komplosu, ama herkes için bir Yahudi icadı haline geliyordu. Güçlü Yahudi tikelliğiyle asimilasyon ütopyası arasındaki keskin ve iflah olmaz gerilim, Jacob Katz'ın deyişiyle, Aydınlanma sonrası Almanya'daki "Yahudi cemaati tarihinin merkezi bir özelliği" olarak kalmaya mahkûmdu.[17] Bu tikelliğin esnek kalabilmesinin birkaç nedeni vardı: Yahudiler, önceleri kendilerine yasak olan oturmuş mesleklere girmelerini sağlayan yasal özgürlüğe çok geç kavuşmuşlar; bir yandan geçmişte mahkûm oldukları "tanımı gereği Yahudi" mesleklerde çalışmaya devam etmişler; en önemlisi de, yeni mesleklere girip buralarda başarılı oldukça bu yeni meslekler, çarpıcı biçimde, Yahudi olarak yeniden sınıflandırılma eğilimi göstermişlerdi. Bu mesleklerin çerçevelediği ve teşvik ettiği pratik mesleki bilgiler, Yahudi ruhunun hâsıl olması olarak bunların gerektirdiği beceriler de Yahudiliğin ezeli nitelikleri diye tanımlanmaya başlamıştı.

Dolayısıyla da, geleneksel, modern öncesi Yahudi *ayrımı* artık yeni ve daha incelikli bir biçime kavuşuyordu: *Yabancılaşma.* Teritoryal ve işlevsel ayrımın yerini toplumsal tecrit ve ruhsal yalnızlık alıyordu (bazen de bunlar öncekileri tamamlıyordu). Kültive olma, Yahudileri Alman toplumuna katmıyor; onları, hem geleneksel Yahudi cemaatinden hem de yerli Alman seçkinlerden başka, ayrı, müphem, uygunsuz ve kategori dışı bir "asimile Yahudiler" kategorisine sokuyordu. Alman eğitimi almış Yahudiler, kazanmanın imkânsız olduğu asimilasyon oyunu sonucunda, kendilerini, unsurları birbirine sımsıkı örülü teritoryal gettodan toplumsal uygunsuzluk

16. Karşılaştırın. Steven E. Ascheim, " 'The Jew Within'; The Myth of 'Judaisation' in Germany," *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War* içinde, ed. Jehuda Reinharz ve Walter Schatzberg (Boston: University Press of New England, 1985), s. 212, 228.

17. Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), s. 190.

ve kültürel müphemlik gettosuna transfer olmuş buluyorlardı. Bu yeni asimile Yahudiler sınıfı, kurtulmak istedikleri eski Yahudi zümrenin tersine, kendini tanımlama ile toplumsal anlamda bağlayıcı sınıflandırma arasındaki çelişki ve daimi sürtüşmenin damgaladığı, derinden belirsiz bir statünün pençesine düşmüştü.

Asimile olan Yahudiler, Almanlıklarını kanıtlama baskısı altında hareket ediyorlardı. Halbuki, zaten bunu kanıtlama çabaları, ikiyüzlülüklerinin ve aynı zamanda da, nereden bakılırsa bakılsın, yıkıcı niyetlerinin kanıtı olarak görülüyordu. Bu kısır döngü böyle kalmaya mahkûmdu. Bunun çok basit bir nedeni vardı: Yahudilerin kabul görebilmek için teslim olmaya itildikleri değerler, tam da kabul edilmelerini imkânsız kılan değerlerdi. Tıpkı bütün ulusa dayalı nitelikler gibi *Almanlık* da, öğrenme ve kendini geliştirme tarafından güdülenen asimilasyon hedefi için uygun bir şey değildi. Ulus, ne kadar çalışırsanız çalışın, öğrenmeyle kazanılacak bir ürün değildir. Ulus, bir yazgı ve kan ortaklığıdır; aksi takdirde ulus olmaz. Bir kişinin kendini geliştirmesi başladığı anda, ulusa aidiyet sorunu çok önceden zaten çözülmüştür. Hiçbir kendini terbiye etme çabası geçmişi yeniden yapamaz ya da geçmişi olmamış ilan edemez.[18] Kendini terbiye etme yoluyla kazanılan her şey, tortulaşmış ve katılaşmış geçmişin katılığı karşısında çok zayıf ve gerçekdışı kalacaktır. Dolayısıyla da, asimile olan Yahudilerin borç aldıkları değerler sisteminin "sadece asla tamamen kendilerinin olmaması değil aynı zamanda da daima kendilerine düşman unsurlar içermesi" tesadüfi değildir. "Almanlar, bu sistemin benimsenmesini, daima, arkasında iflah olmaz Yahudi'nin yiyici bakışlarını saklayan bir maske olarak gördüler. Ne yazık ki, Alman Yahudilerinin tek gerçekliği işte bu maskeydi."[19]

---

18. Rus Yahudi felsefeci Lev Shestov, yazılarında imanın kadirimutlaklığı düşüncesini izliyordu. Tanrı'ya inanmak, diyordu tekrar tekrar, her şeyin mümkün olduğuna inanmaktır ve geçmişi silme (örneğin, utanç verici Sokrates'in zehirlenmesi olayını "hiç olmamış" yapma) olasılığı da buna dahildir. Shestov'un bu cüretkâr anlayışı, tıpkı çoğunca dünyevi hiçbir kanıtın nihailiğini tanımama olarak anlaşılan dine yöneliş gibi, özgürlüğün bugüne ve geleceğe hapsolmuş sınırlarının ve Aydınlanma'nın, deyim yerindeyse, *retro non agit* oluşunun sonuçları, Yahudiliğe özgü deneyimden doğmuş olsa gerek. Karşılaştırın, örneğin, *Reason and Revelation* [Rusça] (Paris: YMCA Press, 1964).
19. Bruno Bettelheim, *Autonomy in a Mass Age* (New York: Free Press, 1960), s. 173-4.

Asimilasyon çabasının paradoksal sonucu şuydu: Ayrımı ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyet ve yaşam biçimleri, bunların faillerinin ayrımının gerekçeleri olarak görülüyordu. Popüler atasözünün dediği gibi "evde Yahudi, sokakta insan ol"manın tersine, sözde Almanlar kendilerini *sadece evde*, yani yanılsama oyunlarını rahatça, Alman caddelerindeki sevimsiz ve sorgulayıcı bakışlardan uzak oynayabildikleri bir yerde, gerçekten Alman'mış gibi hissediyorlardı. Bunlar ya bilinçli olarak, kendilerine benzeyen insan topluluklarını –tehlikeli asimilasyon macerasına atılan öteki Yahudileri– *arıyor*, ya da kendilerini, negatif bir ayıklama süreciyle yaratılan böyle bir toplulukta şaşkınlık ve korku içinde *buluveriyorlar*dı. Heine, nereye gitse –Düsseldorf, Hamburg, Berlin, Paris– "çevresi farklı mezheplerden ve hepsi bir başka sevimli Yahudi-doğumlu meslektaşlarca sarılıyordu."[20] Bundan yaklaşık yüzyıl sonra Scholem de, büyük ölçüde asimile olmuş, "Almanlaşmış" ailesi için aynı şeyin geçerli olduğunu fark ediyordu. Ailesinin, Yahudi olmayanlarla pratikte hiçbir toplumsal ilişkisi yoktu. "Bir gün kafama dank etti ki, dostluk ilişkileri bağlamında evimize sadece Yahudiler geliyor ve ebeveynim de yalnızca Yahudileri ziyarete gidiyordu." "İyi Alman aileleri"nin çocuklarının müdavimi olduğu "dans dersleri"ne neredeyse tamamen Yahudiler devam ediyordu. Scholem'in babasının jübilesinde Yahudi olmayan meslektaşları nezaket ziyaretine gelmiş, fakat babası mukabil bir ziyaretin "uygun olmayacağını" düşünmüştü.[21] (Bu tür bir toplumsal tecridin ironik sonuçla-

---

20. Prawer, *Heine's Jewish Comedy*, s. 762. Heine'nin yazgısını –Bakunin'in kötü niyetli bir coşkuyla gözlemlemeyi ihmal etmediği gibi– bir başka "eski Yahudi," Karl Marx da yaşıyordu: "İster Londra'da ister Fransa'da, ancak özellikle de Almanya'da, az çok zeki, düzenbaz, işgüzar ve spekülatörlerden oluşan bir yığın İbrani, kendisi de bir Yahudi olan Marx'ın etrafında toplanıyordu. Bir ayağı finans dünyasında öbürü sosyalizmde olan ticaret ve banka aracıları, yazar, muhabirler... Yahudi mesleklerden insanlar..." (Alıntı Julius Carlebach'dan, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Londra: Routledge, 1978), s. 312.

21. Scholem, "On the Social Psychology of the Jews in Germany," s. 18-23. Jacob Katz'ın ortaya koyduğu gibi, "Toplumsal kabul için yanıp tutuşan, fakat Alman çevrelere giremeyen Yahudiler, konser salonu ya da tiyatrodaki seyirciler arasına karışmayı, genel toplumun üyesi olduklarını göstermenin uygun bir yolu sayabiliyorlardı. Evde bir şeyler okumak ise, tabii ki, bu kamusal boyuttan yoksundu." ("German Culture and the Jews," *The Jewish Response to German Culture* içinde, ed. Reinharz ve Schwarzberg, s. 90.) Ne var ki, görünüşteki bu yalnızlıktan

rından biri de, Yahudilerin, popüler Yahudi düşmanlığının yoğunluğundan bihaber oluşlarıydı. Yahudiler, Yahudi düşmanlarıyla ne karşılaşıyorlar ne de onların basınını takip ediyorlardı. Nitekim, Yahudilerin "Entegrasyon umutları ve hazırlıkları bir serada yetişiyordu"; böylece, acımasız gerçekliğin aksi yöndeki kanıtlarından azade hayallere dalmakta özgürdüler. Dönüştürülenlere vaaz verme fırsatına yalnızca onlar sahipti, dolayısıyla da bütünleşmeye çalıştıkları Almanya çoğu zaman kolektif hayallerinde yaşıyor ve ampirik testten bağışık kalıyordu.)

Kafka'nın "içimin etrafında" diye tarif ettiği –dış ve iç, içselleşen dış ve dışarıya yansıtılan iç– derin güçler, Alman Yahudilerini, ne kadar "asimile olsalar" da birbirlerine çekiyordu. İşte "Yahudi Almanya" olarak yeniden tanımlanan şey, kısmen mülteci kısmen mücerret bu insanların bu görünmeyen, fakat (sıkıca kapalı ve sonuçta ruhsal olarak kendi kendisini beslediği için) tamamen gerçek cemaatiydi. Bu "Yahudi Almanya," asimilasyon çabalarının hedefi ve karşılığında nihai başarı inancının borç verildiği güvenceydi.

D. GERÇEK ALMANYA'YI TAHAYYÜL ETMEK

Yahudilerin kabul edilmeyi makul bir şekilde ümit edebilecekleri tek Almanya, hayali "gerçek Almanya"ydı. En parlak Yahudiler bunu çok iyi anlamışlardı. Yalnız, ellerinin altındaki "burada ve şimdiki Almanya"nın, eninde sonunda Yahudi idealine yaklaşacağını ummaktan da bir türlü vazgeçemiyorlardı. Yürekli Yahudiler, bu iki Almanya'nın birbirine yaklaşmasını hızlandırmaya kararlıydılar ve "ampirik gerçeği" idealden uzaklaştıran her şeye karşı, tahayyüllerindeki "sanal" Almanya'nın yüceliğini vazediyorlardı. Ancak genellikle, mücadelelerinde tarihin kendilerinden yana olduğu ve

kaçış yolunun kapalı olduğu ortaya çıktı. Çünkü, tiyatro ve konsere giden bu heyecanlı sanat müşterisi Yahudiler, buralarda genellikle birbirleriyle kaynaştıklarını keşfediyorlardı. Shulamit Volkov'un keskin gözlemiyle "Söz konusu Yahudiler, kendilerine rağmen, kısmen soyutlanmış bir toplumsal unsura dönüştürülüyordu; ancak bu topluluğu oluşturan, toplumsal dışlayıcılık değil, benzerler arasındaki toplumsal çekimdi" ("The Dynamics of Dissimilation: The *Ostjuden* and German Jews," *The Jewish Response to German Culture*, s. 200.)

"uzun vadede" ideal Almanya'nın, gerçekliğin esnek, fakat geçici yalanına karşı kendisini ispat edeceği inancıyla teselli buluyorlardı. Bu Yahudiler, pratikteki Almanya'nın nahoş kabuğunun ardında saklandığını ve buradan çıkmaya çalıştığını iddia ettikleri bu "sanal Almanya"nın hakiki, ateşli ve tutkulu vatanseverleriydiler. Ne var ki birçok Alman, Yahudi bağlılığı ve aşkının nesnesinde, kendi siyasal bağlılıklarına bağlı olarak ya korumak ya da kurmak istedikleri ulusal yurdu göremiyordu. "Dağınık bir siyasal dokudan birleşik bir Almanya çıkarma mücadelesinde Yahudi, bu çabayı engelleyen her şeyin simgesi olmuştu. Asla emilemeyeceği Alman bünyesinden beslenen... kozmopolitti, Aydınlanma'nın kalıntısıydı."[22] Dolayısıyla da "kurtuluş, sadece getto geçmişinden değil aynı zamanda da Alman tarihinden kurtulma anlamı"na gelmeliydi.[23] Birinci ikinciyi zorunlu kılıyordu; ikinci olmadan da birinci başarılamazdı. Asimile olma çabası, Yahudileri, tam da asimile olmayı hedefledikleri toplumla karşı karşıya getiriyordu.

Pratikte kendisini, bir tikelliğin –ortodoks Yahudiliğin– yerine bir başkasını –Almanlığı– koymakla ifade eden şey, yalnızca *evrensel* insani değerler adına, bütün insanlığı kucaklayan bilim, rasyonellik ve hakikat adına *bütün tikellikleri* yok etmeyi hedefleyen bir ideolojinin yardımıyla gerçekleşebilirdi. (Yahudiler, diyordu Immanuel Wolf 1822'de, "Kendilerini ve ilkelerini bilim düzeyine çıkarmalılar; çünkü Avrupa dünyasının tutumu budur... Ve eğer bir gün bir bağ bütün insanlığı birleştirecekse bu, bilimin bağı, saf aklın bağı, hakikatin bağıdır.")[24] Almanlara göre ise, kendi kurtuluşları (yani hızla modernleşen Avrupa'da onurlu bir yer diye tutturan ulusun siyasal, ekonomik ve kültürel birliğin tesisi), her şeyden önce, ortak ve eşsiz tarihsel ve kültürel geleneğin donanımı yardımıyla, Alman kolektif kimliğinin etkili biçimde teşvik edilmesi anlamına geliyordu. Nitekim, Heine ve Börne gibilerin kurduğu ve açıkça

22. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, s. 139-40.
23. George L. Mosse, "Jewish Emancipation: Between *Bildung* and Respectability," *The Jewish Response to German Culture* içinde, ed. Reinharz ve Schwarzberg, s. 14.
24. Immanuel Wolf, "On the Concept of a Science of Judaism," *Leo Baeck Institute Yearbook* içinde, C. 2 (Londra, 1957), s. 204.

Almanya'nın siyasal geriliği, kültürel dargörüşlülüğü ve etik anlamda yontulmamışlığıyla mücadeleyi hedefleyen bir hareket olan *Das Junge Deutschland*, Alman muhataplarınca korku ve nefretle karşılandı; çok geçmeden de *Das Junge Palestine* olarak etiketlendi. Yahudilerin, sevdikleri Almanya'yı uygar insan yerleşimi için daha uygun kılma çabaları (ki böylelikle Almanya'nın aydınlanmış uluslar arasındaki yerini yücelteceklerine inanıyorlardı), yeni doğan ulusal toplumun bütünlük ve gücünü tehdit eden yıkıcı bir etkinlik olarak algılandı. Friedrich Rühs ("Yahudi, yaşadığı ülkeye gerçekten ait değildir") ve Heinrich Leo ("Yahudi ulusunu dünyanın bütün öteki uluslarından açıkça ayıran şey, bu ulusun üyelerinin gerçekten çürütücü ve bölücü bir akla sahip olmalarıdır"), Yahudilerin Aydınlanma ideallerini yaymalarına karşı verilecek standart Alman cevabının kalıbını belirlemişlerdi.[25]

Aydınlanma ve Almanya, her şeyden öte, aydınlanmış Almanya için coşku duyan Yahudiler, bu yargıyı kabul etmiyorlar; bunun meşruluğunu ve bunu ağzına sakız yapanların iddialarını tanımayı reddediyorlardı. Kendilerini, Alman kültürünün hakiki ruhunun otantik ve yasal sözcüleri olarak görüyorlardı; Alman geleneğindeki soylu şeyleri koruma ve diriltme işini neden onlar üstlenmesinlerdi ki? Bu, Yahudi olmayan bir dolu Alman'ın gözardı ettiği ya da reddettiği bir iş değil miydi? Nitekim (Berlin'de zorla tahammül edilen ve normalde Yahudilere verilmeyen oturma hakkını kişisel bir ayrıcalık olarak alan) Moses Mendelsohn, kralı Büyük Friedrich'i, Fransızca şiir yazdığı ve Alman dilinin güzelliğini göz ardı ettiği için eleştirmeyi uygun ve gerekli görmüştü. Yıllar geçtikçe bu iş hiç de tamamlanma hedefine yaklaşmıyor, fakat işin icracılarının gayreti gittikçe artıyordu. Moritz Goldstein 1912'de, entelektüel Yahudi okurların geçerlilik ve zamanlamasını şiddetle reddettiği bir soru ortaya atıyordu endişeyle: Bu kuşağın Alman kültürel mirası büyük ölçüde Yahudilerin gözetimindeyken, Alman halkının büyük çoğunluğunun bu gözetimi tartışmasına ne

25. Karşılaştırın. Jacob Katz, *From Predjudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), s. 87, 161.

demeli?[26] Goldstein'in endişesi bir sürü kargaşa yaratmıştı, fakat çok az pratik reforma yol açmıştı. Maksimilian Harden ya da Theodor Wolff gibi zamanın Alman Yahudisi gazetecilerinin en önde gelen simaları, en kutsal Alman kurumlarını hürmet duymadan eleştiriyor, ordu ve Kayzer'in kendisi de dahil olmak üzere kutsal şeylerin sıradanlaştırılmasında kendilerini tamamen özgür hissettikleri için, bu eleştirilerde Yahudi olmayan meslektaşlarının çoğunu dahi geride bırakıyorlardı. Herkesin çekindiği tiyatro eleştirmeni Alfred Kerr ise, Alman sanat yaşamının büyük bölümü üzerinde gerçekten bir diktatör otoritesine sahipti.

Eğitimli Alman sınıflarına dönüşen Yahudilerdeki bu şaşırtıcı özgüvenin, hezimetler ve düş kırıklıklarıyla geçen yıllara rağmen korunabilmesini sağlayan tek şey, Almanlığın *özü* ile "salt *görüntüsü*" arasındaki ayrıma duyulan inançtı. Buna göre, mevcut Alman fobilerinin nahoş gerçekliği, "hakiki Almanlık" pınarından fışkıran tertemiz insanlığın arı sularınca püskürtülmeye mahkûmdu. Geçici aksilikler olsa da, Alman ruhunun hakikati bir gün mutlaka ortaya çıkacaktı. Alman kültürü ile Almanların davranışlarını birbirinden ayırmak gerekiyordu (bu, sonraları Lukács'ın, rasyonel ve buyurucu "sınıf bilinci" ile "sınıfın" geçici ve sahte "bilinci" arasında yaptığı ayrımla çarpıcı bir benzerlik içindedir). *Ethik des reinen Willens*'inin önsözünde Hermann Cohen'e şunu söyleten de bu inançtı: "Bu modern Almancılık biçimine ilkeli bir muhalefet tavrı almam gerekiyor; fakat ben, bu geçici bozuklukların tersine, öz Alman ruhunun orijinal gücünü bildiğim için kendimi güvende hissediyorum."[27]

---

26. "Yahudiler, bir anda, kasten dışlanmadıkları bütün pozisyonlarda bulunacaklar. Onlar, Almanların görevlerini kendileri üstleniyorlar. Alman kültürel yaşamı gittikçe Yahudilerin eline geçiyor... Biz Yahudiler, hakkımızı ve yeteneğimizi inkâr eden bir ulusun ruhsal varlığını yönetiyoruz." Goldstein, "bütün bunlardan bihâber, hiçbir şey yokmuş gibi Alman kültürel etkinliklerinde yer almayı sürdüren Yahudileri" "daha kötü düşmanlarımız" olarak tanımlayarak devam ediyordu (karşılaştırın. Moritz Goldstein, "German Jewry's Dilemma," *Leo Baeck Institute Yearbook* içinde, C. 2, s. 237, 239).

27. Hermann Cohen, Moritz Lazarus'un, Yahudiliğin etik kaynaklarından evrensel geçerliliğe sahip bir ahlâk felsefesi geliştirme çabasını, *Gesamtgeist des Judentums*'u eski Yunan, Roma ve modern uygarlıklardan bağımsız değerlendirme girişimi ve bir "getto kavramı" olarak nitelendirerek alay etmiş ve Lazarus'a acımasızca saldırmıştı. "Biz Alman Yahudileri," diye vurguluyordu Cohen, "kendi

Alman ruhunun "orijinal gücü" ve "özü," kısa ve "klasik" Alman Aydınlanması döneminin ve daha önce yalnızca Eski Ahit'teki dini önderlere gösterilene denk bir saygı ile anılan, Schiller, Lessing, Goethe, Kant, Herder'in idealleştirilmiş imgelerinin anılarından örülmüştü. Rahel Varnhagen, Dorothea Mendelsohn ya da Henriette Herz'ın salonlarında yapılan entelektüel toplantılarda Goethe'nin Alman kültüründeki zirve konumu hararetle savunuluyordu. Yine bu toplantılarda, Alman klasikleri üzerine çalışan sayısız Yahudi biyografi yazarı ve analizcisinin yazılarında olduğu gibi, Alman kültürünün peygamberleri evrensel insani değerleri yaydıkları için övülüyor, Almanlığın kendisi de, evrensel insanlığa açık olma ve bütün insanlık için geçerli düşünceleri ifade etme yeteneği olarak tanımlanıyordu. Alman Yahudileri, Alman ruhunu, milliyetçi dargörüşlülüklerden ari kaldığını varsayarak (ve tabii bunu arzulayarak) yüceltiyorlardı. Alman Yahudileri, tapındıkları ikonu, tüm dünyada geçerli ahlâk paletini kullanarak evrensel Aklın fırçalarıyla çiziyorlardı. Evet, ideallerine benzeyecek gerçek bir yüz çizmek için ellerinden geleni de yapıyorlardı. Rasyonel ekolün takipçisi Alman hukuk kuramcılarının önde gelenlerinin neredeyse hepsi Yahudiydi (Georg Jellinek, Eduard Lasker, Eduard Gans, Hugo Preuss, vb.). Alman felsefecileri, katıksız Alman, fakat aynı zamanda en evrensel olan Kantçı köklerine dönmeye çağıran da Marburg Yahudisi Hermann Cohen'di.

Cohen, yaşamının büyük bölümünde, Alman Yahudi ortak yaşamına derinden ve koşulsuz inanmıştı. Yahudi ve Alman özleri arasında "seçici bir yakınlığın" (*Wahlverwandschaft*) olduğu önermesi, Cohen için, "özde tarif edici değil düzenleyici" bir önermeydi. "Bunun anlamı şudur: Hem Almanların hem de Yahudilerin tarihsel kültürlerinde, kozmopolit, insancıl ve etik bir dünya toplumu hedefine doğru olabildiğince fazla ve hızlı ilerlemek için kullanılabilecek ve kullanılması gereken bazı toplumsal ve entelektüel güçler bulunuyor..."[28] Başka bir deyişle, hem Yahudiliğin hem de Al-

---

Yahudi inancımız söz konusu olduğunda bile Lessing ve Herder'in, Leibniz ve Kant'ın, Schiller ve Goethe'nin ruhuyla düşünüyoruz ve düşünmeliyiz" (karşılaştırın. David Baumgardt, "The Ethics of Lazarus and Steinthal," *Leo Baeck Institute Yearbook* içinde, C. 2, s. 213-4).

28. Steven S. Schwarzschild, " 'Germanness and Judaism' –Hermann Cohen's

manlığın özü, kendi kimliklerini silme ortak eğilimlerine oturuyordu. Cohen'in "Almanlığı," ne Almanlığı ne de Yahudiliği tanıyan insanlığa ulaştığı anda zirveye çıkacaktı.

İşte bundan dolayı Cohen, zamanın Alman akademik felsefesindeki başat isim olan Hegel'i kabul edilemez buluyordu. Sonuçta Hegel, gerçeğin, Aklın ürünü ve rasyonalitenin cisimleşmesi olarak görülmesini istiyordu; ki bu, Cohen'in, Aklın buyruğuyla *olması gereken*, dolayısıyla da eninde sonunda gerçekleşebilecek ve gerçekleşecek olan Almanya adına *mevcut* Almanya'yı eleştirme hakkından vazgeçmeden yapabileceği bir şey değildi. Olması gereken Almanya, ahlâken zorunlu ve aklen de gerekli bir varlık olarak teşvik edilmeliydi; teşvik edilmeliydi ki, mevcut haline karşı direnebilsin ve ampirik siyasal ve toplumsal gerçeklik için bir süre ulaşılamaz görünse bile kendini koruyabilsin. İşte bundan dolayıdır ki Cohen, olması gereken Almanya adına gerçek Almanya'yı felsefi olarak inkâr edebilmenin uygun bir biçimi ve meşruiyetini ararken Hegel'i atlayarak Kant'a başvuruyordu. Cohen, *Begründung der Ethik*'inde, Kant'tan aldığı yetkiyle açıkça ve üstüne basa basa şunu vurgulayabiliyordu: İnsanlığın nihai birliği, etiğin hem hedefi hem de ölçütüdür; etik, insanoğlunu insanlık *düşüncesi*ne uygun olarak yeniden yaratmaya çalışır.[29] Cohen'in hakiki *Deutschtum* imgesi bu bağlamda çok seçiciydi. Genç Nicolai Hartmann, Cohen geleceği zaman Nietzsche'nin kitaplarını saklamak zorunda kaldığından yakınıyordu.

Ayrıca Cohen, gerektiğinde zümre, sınıf ve benzerlerinin çıkarlarını yok sayma ve çiğneme hakkına sahip üstün otorite olarak devlet kültüne de önemli katkılar yaptı. Devlet, evrenselleştirici güç rolünü oynayacaktı; bu yolda da, yalnızca kendi düşüncesi doğrultusunda bir hukuk geliştirme hak ve sorumluluğuna sahipti. Evrenselleştirici ve "insanlaştırıcı" bir güç olarak devlet imgesi, erken modernliğin kurtarıcı, özgürleştirici ve yetkilendirici devlet vaatlerinin tatlı anılarından doğmuştu. Fakat bu imge, kolaylıkla tam tersi bir yoruma, Alman devletinin öteki kapasitesini (Almanlarla

Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis," *Jews and Germans from 1860 to 1933*, ed. Bronsen, s. 154.

29. Schwarzschild, " 'Germanness and Judaism'," s. 143.

Yahudilerin sembiyozunu değil uyuşmazlığını yayma kapasitesini) bütün katil ruhlu görkemiyle ortaya çıkaran bir yoruma da izin veriyordu. Böyle bir yorum potansiyeli, kurtuluşu *çoğulculuk* değil *homojenlik* olarak, farklılıkların eşitliği değil bunların yok edilmesi olarak ve kendi kendisini özgürce ifade ve idare eden çokkültürlü bir toplumun devleti belirlemesi değil mühendis bir devletin kadirimutlaklığı olarak tanımlayan anlayışın ayrılmaz ve sarsılmaz bir parçasıydı. Böyle bir anlayış ışığında kişinin, –kurtuluşu, kültürlerin harmanlanmasının gerekli bir koşulu saymayıp– Alman toplumuna kabul edilmenin önkoşulu olarak Yahudilerin özlerini silmelerini isteyen Almanlara öfke duyması çok zordu. Zaten bir ya da iki nesil sonra Almanlar, Yahudilerin silinmesini isteyecek ve bunu bizzat kendileri yapacaklardı. Bu da, her zamanki gibi kendi istediği tek insani durumu evrenselleştirmeye, dolayısıyla da zorunlu kılmaya kararlı olan aynı kadirimutlak modern devletin yardımıyla mümkün olacaktı.

Rickert, bir rivayete göre Cohen'in düşüncesinin felsefi olmaktan çok ırksal bir meseleye dayandığını söylemişti, pek de haksız değildi. Fakat, bunun, kendi kimliğini koruma ve geliştirmeye kararlı bir başka ırka asimile olarak kurtulmayı uman belli bir ırkın meselesi olduğunu da ekleseydi daha da haklı olacaktı.

E. UTANÇ VE UTANMA

Kültürel uyumu toplumsal ve siyasal özgürleşmenin koşulu sayan yerli Alman toplumunun asimilasyon baskısı, hedef azınlığın zihnine, insan özünün evrenselliğinin cemaatsel dargörüşlülük ve hususiliğe yönelttiği bir meydan okuma olarak yansıyordu. Bunun sonucunda da, yukarıda müzakere edilen, *çoğunluk* değerleri hakkındaki tipik *azınlık* vizyonu doğdu. Tabii bir de ciddi bir asimilasyon baskısı altında kıvranan bir azınlığın tipik tepkisi olarak, kendi kültürel geleneklerini yeni baştan ve tamamen olumsuz biçimde değerlendirme durumu ortaya çıktı. İşte, bir tikelliğin bir başkasına teslim olmasının, bir gurur ve kendini suçlama karışımıyla, kişinin

kendi cemaatine özgü garipliğinin aşağılık ve geriliğinden, üstün, ilerici ve evrensel insani standartlara yükselme olarak görülebilmesi, yalnızca, her ikisi de *müphemliğin içselleştirilmesi*ni doğuran, birbirleriyle yakından ilintili bu iki zihinsel operasyonun yardımıyla gerçekleşebilirdi.

Geleneksel kimlik, farklı dozlarla da olsa azınlığın "kendini evrenselleştiren" bütün kesimlerinin uyguladığı, birbirini tamamlayan iki biçimde ele alınıyordu. *Wissenschaft von Judentum* hareketinde (bu, Yahudi tarihinin içsel değerleri ile "insan uygarlığı"nın ilan ve tatbik ettiği değerler arasındaki temel uyuşmazlık iddiasına karşı çıkan güçlü bir entelektüel akımdı – ya da daha doğrusu böyle bir uygarlığın, asimilasyon görevi perspcktifinden algılandığı şekliyle bir imgesinin), Yahudi geleneği ilk önce tecelli ediliyor daha sonra da *Yahudilikten çıkarılıyordu.* Tecelli, Scholem'e göre, "ilginin, tek taraflı olarak, savunulabilir değerler" –yani, Yahudi geleneğinin, modern çağın rasyonalist standartlarla uyumlu bir şekilde temsil edilebilecek kısımları– "üzerinde yoğunlaştırılması"na dayanıyordu. Öte yandan, geleneğin uyarlanamayacak parçaları marjinalleştiriliyor, yabancı, garip ya da tuhaf ilan ediliyor, müstehzi ifadelerle bir kenara atılıyor ya da sessizce geçiştiriliyordu. Tabii bu yazgıyaren başta mahkûm olan şeyler de, Yahudi geleneğinin mistik, mesihlikle ilgili, gnostik dokularıydı. "Bunlar, XIX. yüzyılın Aydınlanmacı, arı ve rasyonel Yahudiliği için kullanışlı değildi, dolayısıyla da Yahudi olmayan ya da en azından yarı pagan unsurlar olarak dışlanıyordu." Yahudi kültürel geleneğinin unsurları, bir kısmı, "evrensel eğilimli" yerlilerin incelemesi ve hayran kalması için sergilenebilecek, geri kalan kısmı da evin sıkıca mühürlenmiş, asla girilmeyen karanlık mahzenlerine atılacak şekilde, yeniden düzenlendi. "Mahzene atılanlardan titizlikle kaçınılıyordu. Bu bilginler yalnızca salondaki entelektüel gelişmeleri izliyorlardı: Luther İncili, Hermann Cohen, Kant, Steinthal, Wilhelm von Humboldt..." Uyumsuz ve "uygarlaşmamış" bütün öğelerinden temizlenen ve "arı evrensellik" haline indirgenen Yahudi geleneği (ya da daha doğrusu, bu gelenekten geriye kalan her neyse), zararsız, alakasız ve sonuçta eğlenceli birkaç ritüel ve âdet sayılmazsa, egemen dil-

den (ya da bunun hayal ettiğinden) ayırt edilemeyen bir hal almıştı. Artık Yahudiliğin farklı kimliği ve eşsiz değerini vurgulamak için ortada hiçbir neden kalmamıştı. Atılması gereken tek makul adım, bir *coup de grace* vurmaktı. Gerçekten de, *Wissenschaft von Judentum* ekolünün en önemli figürlerinden biri olan Moritz Steinschneider'in Gotthold Weil'e itiraf ettiği gibi, "Yapılacak tek bir işimiz kaldı: Yahudiliğin kalıntılarını nezihçe defnetmek."[30]

Tabii Yahudiliğin tarih ve felsefesini yeniden yazma işi, aşikâr sebeplerle sadece bazı seçkinlere nasip olan bir tutku ve eğlenceydi. Asimilasyon baskılarını bir toplumsal ilerleme aracına çevirmeyi düşünen büyük Yahudi çoğunluğuysa, vadedilen yerli topluma giriş için gereken kültürel uyum bedelinin tamamını ödemeye hazırdı. Bu çoğunluk için bu iş, çok daha alçakgönüllüce ve basitçe, bir *Sittlichkeit* –yani rafine ve saygın âdetler, temizlik, cinsel etiket ve doğru kamusal davranışların yeni standartlarını edinme– işiydi. Müphemliğin içselleştirilmesiyle birlikte, istenmeyen durumdan kaçmak kişisel bir görev haline geldi. Yaşam sanatının bütün alanlarında "tipik Yahudi" olan ne varsa bastırılmalı, evrensel insani ahlâkın ve doğru davranışın tek standartı olarak, kesinlikle evsahibi ulusun âdet ve araçları benimsenmeliydi. Baden'deki Yahudi Okulları Konferansının 1834'te aldığı bir karar, pekâlâ izlenecek modeli sunabilirdi:

> Bilindiği gibi, eski zamanlarda dejenere bir sözde Yahudi Alman lehçesi oluştu. Bunun en dikkat çekici özelliği, yanlış ve genelde berbat telaffuzu ile tonlamasıydı... Yahudi cemaatinin büyük kısmı eğitim yoluyla bu lehçeden kurtuldu; sadece alt sınıfların bir kısmı muhafaza ediyor. Deneyimlerimiz gösteriyor ki, bu kişiler öteki dinlerin mensuplarınca alaya alınmakla kalmıyor, aynı zamanda kendi dindaşları arasında da nefret duygusu yaratıyor.[31]

---

30. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (Londra: Allen & Unwin, 1971), s. 306-9.
31. Alıntı Gilman'dan, *Jewish Self-Hatred*, s. 161. "Uygarlaşma süreci" denen tektiplilik dayatıcı tahakkümün kullandığı başlıca ve en etkin silah olarak utancın rolünün Freud ve Elias tarafından keşfedilmesi ve derinlemesine incelenmesi pek tesadüf değildi.

Gerçekten de, hakiki, geniş yelpazeli bir özmerkezli kültür cihadını ateşleyen ve körükleyen şey işte bu nefret duygusuydu. Nefret duygusu, iyi topluma katılmanın bedeli olarak görülüyordu. Bu nefret, incelmenin bir işareti olarak yaşanıyor ve buna iman ediliyordu: Sonuçta, üyelik kurallarını açıklayan o iyi toplum, kamusal davranışın resmi adabımuaşeretini insanlığın gerekli ve yeterli koşulu olarak ilan ediyordu. Farklı görüntünün uyandırdığı nefret, tektipliliğe teslimiyeti ödüllendirecek olan ortak insanlık vaadinden doğuyordu. Aslında bu vaat başından sahteydi; fakat sahteliği ortaya çıkmadan yepyeni rüyalar doğuruyor, yepyeni eylemler esinliyordu. Rüyaların pek de gerçekleşmediği, eylemlerin sürekli sonuçsuz kaldığı gün geçtikçe ortaya çıktığı için, vaadin hatırası, küçük görüldükleri kabulüyle beslenen rüya görenleri ve rüyanın aktörlerini *utanç*la dolduruyordu. Bu utanç ise, can çekişen vaade yeni bir yaşam gücü veriyor, ona, biriken karşı kanıtların nihailiği ve çürütülemezliğine karşı bağışıklık kazandırıyordu.

Gerçekten de utanç, uygarlaşma mitinin en etkin zırhı ve aynı zamanda da duyguların en Yahudi'siydi. ("Hangi Yahudi gösteriş saydığı bir şeye sinirlenmez?" diye tamamen retorik bir soru soruyordu Peter Gay.)[32] Utanç, mitin birçok kurbanını, vaade meydan okumaktan alıkoyuyordu. Bunun yerine, kurbanları kendi kusurlarını –tanımı gereği, yerli seçkinlerin, üyeliğe kabul edilmemenin gerekçeleri saydıkları, özel ve özellikle de kamusal kişiliklerinin bütün hakiki ve atfedilmiş özelliklerini– tenkit etmeye itiyordu. Kusur, Herzl'in 1897'de "ifade edilemeyecek kadar adi ve iğrenç bir karakter çarpıklığı" dediği menfur *mauscheln* [Aşkenazi dili için söylenen aşağılayıcı bir söz-ç.n.] olabilirdi. Belki de, daha kötüsü, ortak kanaate göre insan, yani Alman dilinin yoz bir takliti olan *Aşkenazi* diliydi. (Aşkenazi, "çoğu Alman Yahudisi için küçümseyici bir eğlence... ve alay konusu oldu; çünkü Aşkenazi, tabii ki, *Ostjuden*'in diliydi... Bir Alman Yahudisi iyi bir Alman olacaksa Aşkenazi dili konuşmamalıydı.")[33] Belki de, kamusal mekânlar-

32. Amos Elon, *Herzl* (New York: Holt, Reinhart & Winston, 1975), s. 252; Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture* (New York: Oxford University Press, 1978), s. 110.
33. Alıntı Theodore Reik'ten, *Jewish Wit* (New York: Gamut Press, 1962).

da kibirli, gürültülü ya da göze batar biçimde hareket etmek ya da Yahudilere özgü biçimde "el kol hareketleriyle konuşmak"tı. (Yahudi olmayanların restoranında insanların yemelerini görür ve konuşmalarını duyarsınız; bir Yahudi restoranında ise, insanların konuşmalarını görür ve yemelerini duyarsınız. Utancın, "uygarlaşma" erdemine gösterdiği saygının sonucu olan kendini alaya alma, tipik şakalardan birinde böyle anlatılıyordu.)

Schulamit Volkov'un keskin ifadesiyle,

> Utanç, kişinin bir an bile olsa uygarlaşma oyununun katı kurallarını unuttuğu ya da gözardı ettiği zaman duyulur. Utanma ise, başkalarının uygunsuz davranışlarından dolayı yaşanır. Utanç, Alman Yahudilerinin, kendi kendilerine dayattıkları katı davranış kurallarından dolayı, daima yaşadıkları bir şeydi. Garip sorumluluk ve dayanışma duyguları ise onları neredeyse sürekli bir utanma durumuna hapsediyordu.[34]

Aslında Volkov'un gönderme yaptığı sorumluluk ya da dayanışma, Alman Yahudilerine özgü garip bir dindarlığın ya da Alman Yahudilerinin asimile olma çabalarının yeterince samimi olmayışının işaretleri olarak açıklanamaz. Kurtuluşun çetin ön koşullarının tümü gibi, kendini eğitme çabalarında elitlerin gerisinde kalan Yahudi kastının daha bahtsız mensuplarının sorumluluğu da, asimilasyonun avangardlarına, tam da bu asimilasyon sürecinin mantığı tarafından yüklenmişti. Asimilasyondaki başarı bireysel olarak değerlendirilip puanlandırılacaktı; fakat, başarılı asimilasyonun kurtulmayı hedeflediği leke, kolektif olarak bütün bir cemaate atfediliyordu. Yahudi yığınlar geleneksel âdetlerini sürdürdüğü sürece, uygarlaşmış Yahudi seçkinlerin kendilerini terbiye etmede gösterdiği hiçbir başarı, yerlileri, Yahudiliğin bir leke olmaktan çıktığına inandırmaya ve seçkinleri utanmaktan –bu "vekaleten utanç"tan– kurtarmaya yetmeyecekti. Asimilasyonun öncü kuvvetleri, nesiller boyunca, Moses Mendelsohn'un halefi David Friedlander'in yaşadığı ikilemle karşılaşmaya mahkûm oldular. Yaşamının çoğunu Berlin sanayici ve entelektüellerinin toplumsal olarak mesafeli, zengin ve

34. Shulamit Volkov, "The Dynamics of Dissimulation: *Ostjuden* and German Jews," *The Jewish Response to German Culture* içinde, ed. Reinharz ve Scwarzberg, s. 210.

eğitimli çevrelerinde geçiren Friedlander'in, Meyer'in işaret ettiği gibi, "Sıradan Yahudi'yle ortak neredeyse hiçbir şeyi yoktu." "Ne var ki, alt sınıftan, ortodoks, Doğu Avrupalı Yahudilerle toplumsal hiçbir benzerliği olmamasına rağmen Friedlander bunlara tamamen sırtını dönemiyordu. Kendisi de onlar da 'Yahudi' adını taşıyordu."[35] Friedlander, geri kalmış akrabalarının aydınlatılması sorumluluğunu *üstlenmeden* ve dayanışma göstermeye başlamadan çok önce zaten kendisine (en az ataları kadar) böyle bir sorumluluk *yüklenmiş* ve etrafındaki dünyayla dayanışması bir ödev haline gelmişti.

İşte bu, ruh değil, kader ortaklığından dolayıdır ki, sorumluluk ve dayanışma istenmediği halde kaçınılmaz olmuştu. Utanmaktan kurtulma arzusunun doğurduğu eylem, utanmanın ana kaynağı olan kader ve toplumsal sınıf birliğinin altını çizmekten başka bir işe yaramıyordu. Asimile olanlar, uygarlaşmamış akrabalarını reddetmek için ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, yerli toplumun inatla bir bütün saydığı cemaatin genel performansına göre yargılanıyorlardı. Sorumluluktan kaçmak, yerli toplumun, asimile olanların ikiyüzlülüğünden ve sahteliğinden duyduğu şüpheyi besliyor ve kuvvetlendiriyor; sorumluluğu kabul etmek ise, bireysel kurtuluş programını maskaraya çeviren bağı "aşikâr" kılan, böylelikle onu güçlendiren gönülsüz dayanışma numaralarına yol açıyordu. Müphemlik, bir kez içselleştirilmeyegörsün, çıkışı olmayan bir kafese dönüşüyordu.

F. ASİMİLASYONUN İÇ ŞEYTANLARI

Asimilasyon folklorunda, *Ostjuden*'in (Doğu Avrupa Yahudileri) kendilerine ait bir kimliğe sahip olmasına izin verilmiyordu. Bunun yerine Doğu Avrupa Yahudi imgesi, asimile olan Batılı Yahudilerin kaygı ve kâbuslarından derleniyordu. Doğu Avrupa Yahudileri, Batılı Yahudilerin vicdanını rahat bırakmayan ve onları utançla dolduran her şeyin boca edildiği dev bir insan sıfatları çöplüğü görevini görüyordu (Doğu Avrupa Yahudisi stereotipiyse, asimilasyon rüyasına aldanan kurbanın kederli ve utanç dolu ruhunun en ücra köşe-

35. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, s. 60, 61.

lerini anlamaya yarayan eşsiz bir içgörü sunuyordu). Theodor Reik'e göre, yüzyıl başındaki Alman Yahudi fıkralarında Doğu Avrupalı Yahudiler "kendi bağlamlarında değil, Batı uygarlığı ve onun beklentilerine göre" resmediliyordu; örneğin "vücut temizliği" ile ilgili beklentiler. Asimile olan bir Yahudi duş almayı unuttuğunda, içindeki, henüz tamamen yok edemediği, duş almanın ne olduğunu bile anlamayan kültürsüz ve yontulmamış (Doğulu) Yahudi'yi utanılacak bir biçimde dışarı vuruyordu. (Bir Viyana otelinde Galiçyalı Yahudi Teitelbaum'a "Duşlu bir oda?" diye soruluyordu. Teitelbaum da kızgın kızgın "Ne demek istiyorsunuz? Ben alabalık mıyım?" cevabını veriyordu. Yine Galiçyalı Cohn'a "Bu sabah duş aldınız mı?" diye sorulduğunda "Niçin? Duş mu lazım?" cevabı alınıyordu.)

Daha önceleri uzak gettolarında ve Batılı komşularının aşağılayıcı fıkralarında daha çok mitolojik figürler olarak yaşayan Doğu Avrupalı Yahudiler yığınlar halinde doğal yuvalarından çıkıp asimilasyon kalelerine yakın yerlere yerleşmeye başladıklarında duyulan utanma da dayanılmaz hale gelmeye başlamıştı. Kişi, utancının kaynağıyla yüzleşmeden evden çıkamıyordu: Bir *Kulturmensch*'e [kültürlü insan-ç.n.] dönüşme yolundaki *Mensch*'in [insan-ç.n.] gizlemesi ya da daha iyisi yok etmesi gereken Yahudi farklılığı.

Sonuçta gönülsüzce ne kadar hayırseverlik gösterilse de, asimile olmuş Alman Yahudileri ile yoksul ya da ortodoks Doğu Avrupa Yahudileri arasında yitirilmiş bir sevgiden pek söz edilemezdi. Wertheimer'in bulgularına göre, Alman Yahudileri çok nadir olarak "[Polonya ve Rusya'dan gelen] mülteci ya da göçmenlerle kaynaşmaya tenezzül ediyorlardı; bu gibi durumlarda muhtaç Yahudi kardeşlerine karşı duydukları hakiki bir kaygıyla değil görev bilinciyle hareket ediyorlardı." Alman Yahudilerinin "geleneksel" Yahudilere karşı gerçek duygularını, Hugo Ganz insanı rahatsız eden bir açıklıkla şöyle ifade ediyor:

> Onların tembellikleri, pislikleri ve dalavereye yatkınlıkları, tarihin bütün öğretilerine ve adil olma arzusuna rağmen, Batı Avrupalıları, çok acılı duygular ve nahoş düşüncelerle dolduruyordu. Buradan, dünya-

nın bu kabul edilemez şeylerden acısız biçimde temizlenmesi gibi kötü niyetler ya da Leh nüfusun bu kesimlerinin hiç var olmamış olsalar, çok da kötü olmazdı gibi insanlık dışı düşünceler doğuyordu. Ya temizlik ve dürüstlüğe dair fikirlerimizden vazgeçeceğiz ya da Doğulu Yahudilerin büyük bir kısmının nahoş olduğunu düşüneceğiz.[36]

Slavlar ve sınırın doğusundaki öteki komşular, Bismarck'çı birleşme döneminin dizginlenemeyen Alman milliyetçiliğinin kolay hedefleriydi. Doğulu Yahudiler, Nazi retoriğini haber verircesine, salgın hastalık taşıyıcıları olarak tanımlanıyor, Alman sınırında bitten arındırılmaları emri veriliyor ve Almanya içinde ise çoğu zaman sadece tam techizatlı karantina istasyonlarında durma izni olan mühürlü trenlerle taşınıyorlardı. 1892'de Hamburg'da ve 1894'te de Marburg'daki kolera salgınından Polonya'dan yeni gelen Yahudiler sorumlu tutulmuşlardı. Sınır çizmenin çarpık mantığıyla, doğulular sağlığa zararlı ilan ediliyor, buna gerekçe olarak da ilkel kültürel standartları, barbar dilleri (Leh dili, "sefillik derecesinde yoz," "geçersiz," "yarı Asyalı" ve genellikle de Almancadan aşağı bir dil olarak aşağılanıyordu), doğuştan gelen huzursuzlukları ve ulusal duygu ve bağlılıktan yoksunlukları (Alman karikatüristlerin favori konusu, Leh çerçici Moische Pisch'in önce Berlinli tuhafiyeci Moritz Wasserstrahl'a sonra da Parisli terzi Maurice La Fontaine'e mucizevi dönüşümüydü) gösteriliyordu.[37] Aydın Yahudi kanaati, leke tözünün tasvir edildiği çelişkili mantıkla dolu bir biçimde bu modayı sadakatle izliyordu. Dolayısıyla, bir yandan Doğulu Yahudiler, "âdet, görünüş ve yaşam biçimleriyle Alman Yahudilerine tamamen yabancı" oldukları için eleştiriliyor; öte yandan, Almanların

36. Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany* (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 143, 148. Kavrayışlı bir Leh Yahudi yazar olan, Lódz gettosunun hayatta kalanlarından biri ve geniş bir Avrupa deneyimi bulunan Arnold Mostowicz, Almanya, Fransa ve (savaş sırasında) Polonya'da karşılaştığı Alman Yahudilerinin, "Hasidik mistisizmine bağlılığı ve Yahudi cemaatinin tecrit edilmişliğini geri kalmışlık ve karanlığın bir göstergesi olarak kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda Doğu Avrupa'dan gelen bütün Yahudilere karşı gerçekten ırkçı bir nefret duyduklarını" belirtiyor. Alman Yahudileri bu tutumlarını, ruhsal kimliklerini dayandırdıkları Almanlar tarafından reddedildikleri ve Lódz gettosunun barakalarına tıkıldıkları zaman bile devam ettirmişlerdi. Zólta Gwiazda i Czerwony Krzyz (Varşova: PIW, 1988), s. 46.

37. Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, s. 25-30.

Yahudilerin ikiyüzlülüğü ile ilgili olarak sürekli tekrarlanan suçlamalara paralel biçimde, bunların, asimile olan Alman Yahudilerinin gurur duyduğu aynı hız ve kapsamda "barbar" görüntülerinden kurtulmaya çalıştıkları söyleniyordu. *Allgemeine Zeitung des Judentums*'un 28 Mayıs 1872'de yazdığı gibi, "Onlar polis kayıtlarına Yahudi olarak geçebilirler fakat onların yaşam biçimleri tamamen gayri Yahudi'dir. Polonya sınırını geçip de uzun giysilerini çıkardıktan sonra bu insanlar artık Yahudi geleneğine uymuyorlar. Polonya kentlerinde ortodoks bir yaşam süren bu insanlar şimdi Yahudiliğin bütün gereklerini bir kenara atıyorlar."[38]

Göçle gelen bu yeni Yahudilerin aşağılanmasının siyasal, toplumsal ve ruhsal işlevleri vardı; bu durum, özellikle de Almanların derinden hissettikleri ve açıkça dillendirdikleri duygularının paylaşılması için bir fırsat sunuyordu. Wertheimer'in yerinde özetlemesiyle,

> Sonuçta bir kimseyi ötekilerle birleştiren en güçlü şey ortak bir düşmanın varlığıdır. Dahası, Yahudi karşıtlığı, Alman Yahudi ruhsal ekonomisinde özel bir işleve sahipti: Dışardakilerden nefret, kendine karşı nefreti başka hedeflere yöneltiyordu. Nihayet ve en önemlisi: Yahudi nefretine yönelik böyle bir hedefin inşası, birçok Alman Yahudisinin aptal bir saflıkla inandığı gibi, Alman Yahudi karşıtlığını tamamen silahsızlandıracaktı.

Öte yandan "Yeni göçmenler, yerlilerin silmek için çok uğraştıkları bir Yahudi imgesini canlandırma tehdidi yaratıyordu."[39]

Utanç ve utanma, asimilasyonun psikolojik belirtileri arasında başköşeyi kapmak için yarışıyordu. Yahudiler yerli milliyetçiliğin asimilasyon baskısını yetkili ve meşru olarak kabul ettikleri zaman, müphem statülerini içselleştiriyor, dolayısıyla da kendilerini bir daha asla kurtulamayacakları bir teyakkuz durumuna mahkûm ediyorlardı. Yahudiler, artık demode, ayıp, dolayısıyla da utanç verici saydıkları kendi benliklerine ve gizledikleri özelliklerine karşı sürekli tetikte olmak zorundaydılar. Istıraplı müphemlik deneyimini bir kez daha yerinden etmeye, başkasına yansıtmaya ve dışsallaştır-

38. Karşılaştırın. Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, s. 144, 146.
39. Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, s. 158, 160.

maya can atacaklardı: Sürekli ve saplantılı bir şekilde, silmek istedikleri kalıtsal lekenin öteki taşıyıcılarını gözetleyecek ve sansürleyeceklerdi. Fakat sonuçta, silahları bırakma ve rahata erme hayalinin hiç de yaklaşmadığını yeis içinde göreceklerdi.[40]

XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde (en azından kıta Avrupası ve her yerden fazla da Almanya'da), "gerçek insan"ın evrenselci zırhı, orijinal cilasının çoğunu yitirmişti. Parlaklığının sürdüğü tek yer (tabii burada da sürdüğünden söz edilebilirse), en inatçı ve bukalemun tiynetli asimilasyoncuların kolektif bellekleriydi. Yerli seçkinler, bir yandan evrenselci retorikten hızla vazgeçerken öte yandan

40. John Murray Cuddihy (*The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity* [New York: Basic Books, 1974]), tekrar tekrar şunu söylüyor: Asimilasyon acıları, "tekinsiz bir modern öncesi bağın" yükünü taşıyan eğitimli Yahudi nesillerin baş edemediği bir "kültür şoku"nun sonucuydu. Yahudiler, gayri Yahudi kültürü gerçekten benimseyemiyorlardı çünkü, gerçek Yahudi sıcaklığı ve kişisel yakınlığın yerini gayri şahsi nezaketin aldığı bu kültürde kendilerini huzursuz hissediyorlardı. "*Yiddishkeit*'in [Aşkenazi kültürü-ç.n.] yaşandığı yerlere en yabancı farklılıklar, kamusal ile özel davranışlar arasındaki farklılıklarla âdetler ile ahlâk kuralları arasındaki farklılıklardı." Dolayısıyla da asimilasyon programının başarısızlığı, Yahudilerin, içsel doğalarına yabancı olan modern standartlara uymadaki kapasitesizliklerinin sonucuydu. (Cuddihy, modernliği, her şeyden önce nezaket kodu ve bağlantısız, duygusallıktan uzak kibarlık olarak tarif ettiği Protestan etiğin hakimiyeti olarak tanımlıyordu.) Cuddihy'ye göre, Yahudiliğin bu uyumsuzluğa tepkisi, bir modernleşme mücadelesi değil modernlik *ile* mücadele olmuştu. Gerçekten de, Yahudi düşünürler, Protestanlığın gayri şahsi adabımuaşeretinin yerine modernleşmedeki isteksizliklerinin ya da yetisizliklerinin gayri şahsileştirilmesini koymaya çalıştıkları için, Yahudiliğin modernliğe karşı aldığı tavır özde yıkıcıydı. Nitekim, kibar aşkı "çok gayri Yahudi" bulan Freud'da, "Toplumsal huzursuzluk tıbbi bir belirtiye, *kwetches* [Aşkenazi dilinde isterik davranışlar-ç.n.] isterik şikâyetlere, *tsuris* [Aşkenazi dilinde endişe-ç.n.] temel endişeye, toplumsal utanç ahlâki suça, sapkınlık kapasitesizliğe ve yabancılık da yabancılaşmaya dönüşüyor, davranış bozukluğu göstermek akıl hastalığına delalet ediyordu."
Cuddihy, kamusal davranış terbiyesinin tam da asimilasyon programlarının vaat ettiği eşitliği gerçekten getireceğine inanıyor; "etnik bağlarının tikel içselliği"nden dolayı adabımuaşereti benimseyemeyen Yahudilerin talihsizliğinin asıl sebebinin adabımuaşeretin sahteliği değil onların bu davranış kurallarını benimsemiş gibi görünmeye çalışmaları olduğunu kabul ediyor. Nitekim art arda gelen "kurbanı suçlama" pratiklerinden bir başkasını daha benimseyen Cuddihy, istemeyerek, yükselen milliyetçiliklerin "kısır döngü" durumunu meşrulaştırmak için sürekli başvurdukları bütün temel argümanların sadık (ancak en son terminolojiye uyarlanmış) bir yeni versiyonunu sunuyordu. Buna göre, talihsiz etnik azınlıklar kültürel taklit yoluyla çoğunluğa katılmaya çağırılıyor, kültürel taklit, evsahiplerinin rahatını bozacak kadar başarılı olduğunda ise, onlarla alay ediliyor ya da ikiyüzlülük ve yıkıcılıkla suçlanılıyorlardı.

da popüler yazgı ve kültürün ivedilikle kazı yapılıp ortaya çıkarılan ya da yeni sipariş edilen "ortak miras"ında milliyetçi tutkuları için sığınak arıyorlardı. Artık, hiçbir yabancının sızamayacağı *Volksgeist* [milletin ruhu-ç.n.] surlarının arkasında siper alıyorlardı. Hızla yükselen *Völker* [milletler-ç.n.], rafine *Geist*'inden [ruh-ç.n.] çok sağlıklı *Körper*'iyle [beden-ç.n.] övünüyordu. Nitekim, birdenbire, Nathan Birnbaum "bütünlüğünü yitirmemiş, dolu dolu yaşayan Doğu Yahudileri" derken, Martin Buber, Alman *Volk*'unun yeni doğan sözdağarından alınan *Blut, Boden, Volkstum, Gemeinschaft* ve *Wurzelhaftigkeit* gibi kavramlarla dolu yazılar yazıyordu.[41] "Doğu Avrupa Yahudileri," bir kere daha, daha uygar Batılı akrabalarının en son kaygılarına göre kurgulanan bir mite dönüşüyordu. Fakat bu defa, utancın etkisi, deyim yerindeyse, dolaylıydı. Fanteziyi doğrudan değil, kişinin onur ve gurur duyabileceği bir geleneğin hararetle aranmasını teşvik yoluyla besliyordu. Narsisist ve içe patlayan Alman tipi milliyetçiliği çağında, kişi ancak, soydan gelen cesaret, erlik, metanet ve dayanıklılığa, kökleri zamanın başlangıcına giden, fakat hâlâ canlı, yaratıcı ve ileriye bakan bir geleneğe gönderme yaparak evrensel bir özgüven sergileyebilirdi.

Ya da en azından, suçluluk duygusundan kurtulamayan bazı Yahudiler buna saf saf inanıyorlardı. Alman Yahudileri, "Kendilerinin, Almanların –hatta Nasyonal Sosyalist Almanların– istemediği yabancılar olduklarını kabul etmiyor ya da buna inanmıyorlardı."[42] Alman olmak, her geçen gün biraz daha, Goethe ya da Schiller tarzı, belirsiz, sıfatsız bir insanlığa değil bir millete ait olma anlamına geldiği için, birçok Yahudi, Alman milli cemaatine ait Siegfried tipi popüler kahramanların; her milletin kendi *führer*'ini [sadece Hitler'e atfedilen anlamıyla önder-ç.n.] yaratması gerektiği ilkesine dayanarak bir Yahudi *führer*'in yaratılmasıyla kendilerini Almanlara sevdirebileceklerini umuyorlardı.[43] İşte tüm bu bağlamlarda *Ostjuden* işe yarıyordu. Doğulu Yahudiler, güvenli bir uzaklıkta duru-

41. Karşılaştırın. Robertson, "Antizionismus, Zionismus."
42. Sidney M. Bolkosky, *The Distorted Image: German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935* (New York: Elsevier, 1975), s. 4.
43. George L. Mosse, *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany* (New York: Howard Fertig, 1970), s. 89, 94, 101.

yor; asimile olan kardeşlerinin kaygılarını taşımıyor, dolayısıyla da, onların düşündüğü, söylediği ya da yazdığı şeylerle ilgilenmiyorlardı.

Dolayısıyla da, çirkin ördek yavrusunu büyüyle muhteşem bir kuğuya dönüştürme işi de, bir zamanlar, *Ostjude*'yi uygarlık öncesi çağlardan kalma pis, cahil ve ahlâksız vahşi adam olarak kurgulayan aynı büyücünün işiydi. Hatta Almanlaşmış Yahudi entelektüel, daha yoksul Doğulu akrabalarına övgüler yağdırırken bile, kendi üstünlüğünü elden bırakmıyor, aslında bunu yeniden ifade etmiş oluyordu: Sonuçta, aksi halde ebediyen ortaya çıkamayacak olan hazineyi ifşa eden oydu. Kendi değerlerini takdir edemeyen Doğu Avrupa Yahudilerinin bilmeden taşıdıkları erdemlere şekil veren de oydu. Getto yaşamının keyfi olarak seçilen parçalarından bir Yahudi *Volk* inşa etme gayretkeşliği, tıpkı daha önce aşağılayıcı karikatürlerin çizilmesinde olduğu gibi, Yahudilerin asimilasyon kaygılarınca teşvik ediliyor, bu da eskiden olduğu gibi yine, zamanın egemen standartlarının gerisinde kalma bilincinin beslediği utançtan kurtulma güdüsünce yönlendiriliyordu. Bu, kesinlikle, Doğu Avrupa Yahudilerini eşit saymayı, onları, kendileri hakkında ve kendileri adına, onların iyiliğini isteyen aydınlarınkine eşit bir otoriteyle konuşma hakkına sahip özneler olarak kabul etmemeyi gerektiriyordu.

Şunu da belirtmek gerekir: *Volkisch* kahramanın ve *doğa insanının* en yakın Yahudi eşdeğeri olarak Hasid imgesiyle romantik flört dönemi boyunca, yeni bulunan sevgililer sadece belli bir mesafeden (ne kadar çok olursa o kadar iyi olacak bir mesafeden) seviliyordu. Ciddi biçimde iddia edilen ruhsal ve dinsel yakınlık, bir fiziksel yakınlık (sonuçta bu, düşünsel değil siyasal bir meseleydi) ehliyeti olarak görülmüyordu. *Ostjude* akını hâlâ eskisi kadar öfke yaratıyordu. Hiç kimse, "yan komşu"nun çirkin ördek yavrusunda genç kuğunun pırıltılı ihtişamını aramak istemiyordu. Yeni yeni doğan Doğu Avrupalı Yahudi Siegfried'in etrafta dolaşmasına tahammül edilemiyor, illa evinde oturması salık veriliyordu.

Geriye dönüp bakıldığında, fırtınalı, çoğunlukla trajik, bazen de gülünç olan asimilasyon aşkının, ruhun itibarı kadar onursuzluğun da kanıtlarını içerdiği görülüyor. Scholem, ölümünden kısa süre önce, tükenmişlik ve nefretle, "Yahudiler olarak *vermeleri* gereken" şeylerle uğraşmak yerine yalnızca "Yahudiler olarak *vazgeçmeleri* gereken" şeyleri düşünen "köle ruhlu, yalvaran ve dilenen" asimile olmuşların "Allahın cezası onursuzlukları"ndan söz ediyordu. Kendine has bir tarzları, bundan dolayı da daima fazlasıyla gayretkeş olan yerli kültürün bu yüksek vaizleri, kendilerinden başka herkese gülünç görünmeye mahkûmdular.[44] Huysuz ve aksi Scholem'in, hiç gerçekleşmemiş Alman-Yahudi diyaloğu için verdiği bu ölüm ilanı, aldatılmış bir sevgilinin, karşılıksız bir aşk kurbanının yazdığı bir ağıta benziyordu. Belki de, iki kültürü kaynaştırma düşüncesinde *içkin* bir yanlışlık yoktu. Aslında başarısızlığa mahkûm olmayan bu girişimi bozguna uğratan, kendi parlak miraslarından vazgeçen olası Alman tarafların bu mirası sahiplenen yabancılara tahammül edemeyişleriydi.

Scholem'in denetlemeyi ve genel olarak da sadece bazen yüzeye çıkacak şekilde bastırmayı başardığı duygular, başka yazarlar tarafından daha az dizginlenebiliyordu. Asimilasyon vakası hakkında sonradan çok yazılıp çizildi; bu girişimlerin birçoğu, diyaloğun duyarsız ve nankör yerli taraflarıyla hesaplaşma kisvesi ardında, hep kendilerini haklı çıkarma isteğiyle sunuldu. Asimilasyon hayali kuranları aptallık ya da --daha kötüsü– ayartılmışlık suçlamasından kurtarma yönündeki hararetli girişimler bazen açıkça, fakat en çok da el altından ya da bilinçaltından yürütülüyor. Kolay anlaşılır nedenlerden dolayı, bu bağlamda en müşkül durumda bulunanlar Alman Yahudilerinin torunlarıdır: Çünkü, asimilasyon projesinin beyhudeliği, hiçbir hayale ve tartışmaya yer bırakmayacak bir acımasızlıkla Almanya'da ifşa edildi.

Doğru, sunulan sevginin acımasızca reddedilişinin, açıkça ve

44. Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* (New York: Schocken Books, 1982), s. 62, 63, 80.

utanmadan haklı çıkarılması artık pek rastlanan bir olgu değil; artık bu, bugünkü durumu temsil etmekten çok uzak bir olgudur. (Bugün hiç kimse, Hitler'in, hem "kültürel olarak yabancı" hem de "entelektüel olarak aşağı" olan, dolayısıyla da Almanya'yı tehdit eden "Doğu Avrupa Yahudilerinin akınına karşı" sınırı kapatma kararını onaylayan ve Alman devletlerinin birleşmesi düşüncesinin, Hitler'in vasiyetlerine uyduğu 1848 Alman-Yahudi yurtseverlerinin öncülük ettiği bir düşünce olduğunu savunan Jacob R. Marcus gibi yazmıyor.)[45] Çoğu yazar, başarılı veya başarısızca olsun, kuşkularını açığa vurmaya çalışıyor ve atalarından bazılarının, sıcak ve davetkâr bir yüzme havuzuyla karıştırdıkları yabancı ve düşman unsurlardan oluşan girdaba balıklama atlamalarına sebep olan zevkli, fakat ihtiyatsız vecd haline belli bir mesafeden bakmak için çaba harcıyor. İlginçtir, daha ciddi bir suçlama olan önceden tasarlanmış kötülük iddiasını geçersiz kılmak, bunun yerine daha hafif, affedilebilir cehalet suçunu koymak için de çaba sarfediliyor: Sonuçta, "Musevi inancında" talihsiz "Almanlar" bizim bildiklerimizi bilmiyorlardı ve bilemezlerdi. Bunların cehaletleri, deyim yerindeyse, ayrıcalıklarıydı. Sahip oldukları bütün bilgiler, kusursuz bir mantıksallıkla ve doğal olarak, stratejilerini doğuruyordu. Bildikleri her şey, kişilerin doğru yolda olduklarını gösteriyor gibiydi; dolayısıyla da, doğruluk iddiaları ve ısrarlarında gayet iyi gerekçeleri vardı. Sonunda hiç tahmin edemeyecekleri şeylerin olması onların suçu değildi; davranış ve düşüncelerinin daha az sevimli yanı, seçtikleri yoldaki gerçek (ya da gerçek gibi görünen) başarıları hakkındaki ifadeleriydi.

Nitekim George L. Mosse, kültive edilmiş Alman Yahudilerinin sınırın öte yakasındaki Yahudilere duydukları nefretin özellikle Yahudilikten kaynaklanmadığını söylüyor. Tam tersine bu, ona göre, Alman Yahudilerinin neredeyse tamamlanmış "Almanlık"larının işaretiydi. Bu, "Germen kültürüyle sınırdaki Yahudi yerleşimlerinin yaşam biçimleri arasındaki çatışma"yı yansıtıyordu. "Bu insanlar" –diye bağlıyordu Mosse ve böylelikle de daha derin, asimilasyonun

45. Jacob R. Marcus, *The Rise and Destiny of the German Jew* (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1934), s. 101, 93.

yarattığı, özellikle Yahudi olmanın getirdiği utanç ve korku ihtimalini dolaylı olarak reddederek– "vatanseverdi ve bunların Slav ve Yahudi uygarlıklarına karşı tutumları, bütün yabancı uygarlıklara karşı tutumlarıyla aynıydı... Yahudi imgesi, 'yabancılar'ın bu genel reddinin bir parçası olmuştu.'"[46] Başka bir önemli tarihçi Peter Gay de aynı fikirdeydi. Gay, eski Alman Yahudilerine, "Doğu Avrupalı Yahudiler"e davranış biçimlerinden dolayı yöneltilen suçlamaların adaletsiz ve kin dolu olduğunu söylüyor. Hakikat, diyor Gay, şudur:

> Berlinli Alman Yahudiler, sınırötesinden gelen kardeşleriyle, kendilerinin Alman olduklarını göstermek için değil tam da Alman *olduklarından* dolayı alay ediyorlardı. Tıpkı Yahudi olmayan tüm Alman vatandaşları gibi onlar da, Ukrayna ve Galiçya'dan yeni gelen göçmenleri görgüsüz, gürültücü, açgözlü, gerçekten yabancı ve özellikle aşağı görüyorlardı. Dolayısıyla, Alman Yahudisi, *Ostjuden*'den utanıyordu çünkü Doğulu Yahudileri gerçekten utandırıcı buluyor, onların kendisiyle özdeşleştirileceğinden korkuyordu. Bu önyargı, onun Almanlığının bir başka göstergesiydi.

Önyargının kurbanları bir kere daha, fakat bu defa ölümden sonra, reddedilmelerinin günahını taşımaya çağrılıyor. Suç, bir kere daha, reddedenlerden uzaklaşıyor, çok az da olsa. Kişi, kendini aldatmanın sisinde ne kadar netlikle görebilir bilinmez ama Yahudilerin sonradan kazanılan Almanlığı coşkun ve gururlu bir biçimde kutlamasında naiflik ve gafletten başka bir şey olmadığını kabul etmek psikolojik olarak imkânsızdır. "Monografi yazarken, portre çizerken ya da orkestra yönetirken" –diye vurguluyor Gay– Alman Yahudileri "bu işleri, tekrar etmeliyim ki, Almanlardan ayırt edilemez biçimde yapıyorlardı.'"[47]

Gay bu düşüncelerinde hiç de yalnız değil. Nazi öncesi Alman Yahudilerinin temsil gücü en yüksek sözcüleri, Goethe, Schiller ve Lessing kutsal üçlüsünde (ki bazen bunlara daha az kutsal, fakat aynı derecede saygı duyulan Kant, Fichte ya da Herder gibi azizler de ekleniyordu), yalnızca Alman ve Yahudi kültürleri arasındaki ittifakın garantisini değil aynı zamanda da bu iki kültürün, aslında ve

46. Mosse, *Germans and Jews*, s. 73.
47. Gay, *Freud, Jews and Other Germans*, s. 187, 99.

doğaları gereği, içkin biçimde aynı ve aynı ruhun güdümünde olduklarının canlı ve perçinli kanıtını da buluyorlardı. Almanların, Yahudi hayranlarının ve kendi kendine gelin güvey olan ruh kardeşlerinin son kalıntılarını da, reddedilen Doğu Avrupalı akrabalarının bir zamanlar yaşadıkları (ve sonra da katledildikleri) yerlere nakletmelerinden çok sonraları bile Yahudilik ve Almanlığın "seçici yakınlık"ları hakkındaki tartışma sona ermedi. Alman Yahudi beyinlerin en kavrayışlı (ve kendini tanımlayışına göre en eleştirel)lerinden biri olan Max Horkheimer, idealizmin Yahudi ve Alman versiyonları arasındaki kırılmaz akrabalık (aynılık değil), amansız ve asla ödün vermeyen umut ile hakikatin ele geçmezliğinin felsefesi üzerine çok şey yazdı.[48]

Eski argüman, pragmatik önemini tamamen yitirmesinden çok sonra, bugün bile yaşamaya devam ediyor. Eski muharebeler yeniden yapılıyor; fakat bu defa yalnızca taraflardan birinin ıstıraplı zihninde. (Öteki taraf olan Almanlar ise –yoksa düşman taraf mı desek?– karşı tarafın teorik zaferini çok önceleri teslim etmişti, kendisi daha önce pratik bir zafer kazanmış olarak.) Yeniden yapılan muharebeler, "görgüsüz yabancılar"ın ve istenmeyenlerin eski utançlarını canlandırıyor. Bu utanç, şimdi artık bastırılmış bellek olarak, suçluluğun bu yeni, fakat daha acılı biçimiyle ıstırap veriyor. Utanç defedilmeyi ya da savuşturulmayı gerektiriyor. Kurtuluş anı kaçırıldığı için, geriye kalan tek yol, zaten kurtarılacak hiçbir şeyin olmadığını ispat etmektir. Yahudi Almanlığında en azından temel bir hakikat payı olmalı, dolayısıyla da Alman Yahudilerinin Doğu Avrupalı komşularına yönelttikleri suçlamalarda da bir haklılık payı bulunmalıydı. Eğer Doğu Avrupalı Yahudiler suçlanıyorlardıysa, bundan kendilerini sorumlu tutmalıydılar. Suçlanmaları ken-

48. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York: Seabury Press, 1974), s. 107 ve sonrası. Yahudilerin Almanlık aşkının kapsamlı bir değerlendirmesine girişen Gershon Scholem, Alman-Yahudi diyaloğu mitini çürütür: "Gerçek anlamıyla tarihsel bir fenomen olarak Alman-Yahudi diyaloğu gibi bir şeyin... asla yaşanmadığına inanıyorum. Bir diyalogda, birbirlerini dinleyen, ötekinin kim olduğunu ve neyi temsil ettiğini anlamaya çalışan ve buna tepki veren iki kişi vardır." (*The Messianic Idea in Judaism* Londra: Allen & Unwin, 1971, s. 209.) Scholem'e göre var olan şey en fazla (Max Brod'un terimiyle) "uzaktan aşk"tı; bu aşk karşılıksızdı.

di suçlarıydı. Ne yazık ki suçluluk duygusu suçlamalardan daha uzun ömürlü çıktı.

H. ASİMİLASYON PROJESİ VE TEPKİ STRATEJİLERİ

Alman Yahudi deneyimi, asimilasyon mekanizmasının yaşamsal, fakat genelde üstünkörü geçilen yönlerinin daha iyi görülebileceği iyi bir görüş açısı sunar.

1. Asimilasyon, kültürlerarası alışveriş ya da genel anlamda kültürel yayılmadan farklı olarak, tipik modern bir fenomendir. Karakterini ve anlamını, devletin modern anlamda "ulusallaşma"sından, yani, modern devletin, yönetimi altındaki topraklarda yaşayan insanların yasal, linguistik, kültürel ve ideolojik birliğini sağlama mücadelesinden alıyordu. Böyle bir devlet, otoritesini meşrulaştırmak için, genel olarak tebaanın farklı yaşam biçimlerine kayıtsız kalan dışsal faktörlere (örneğin hanedanlık hakları ya da salt askeri üstünlüğe) değil, ortak tarih, ortak ruh ile eşsiz ve başkalarını dışlayan bir yaşam biçimine gönderme yapma eğilimindeydi.

2. Ulus düşüncesine içkin olan ve ulus-devletin yüklendiği homojenlik projesiyle üniter devlet yönetiminin egemenliğindeki kültürel formların pratikteki heterojenliği arasındaki uçurum, bir meydan okuma ve bir sorun oluşturuyor, ulusal devletler de bu duruma, kültürel birliğin yeniden üretiminin özerk, cemaatsel mekanizmalarını imhayı hedefleyen kültürel cihatlarla karşılık veriyordu. Ulusal devletlerin biçimlendiği çağın özelliği kültürel *tahammülsüzlük*; daha genelde de, hiçbir *farklılığın* hoş görülmemesi, istenmemesi ve bunun kaçınılmaz ürünleriydi, yani çeşitlilik ve müphemlikti. Güç destekli kültürel kalıptan sapan ya da buna tamamen uymayan pratikler, yabancı ve hem ulusal hem de siyasal bütünlük için potansiyel yıkıcı unsurlar olarak tanımlanıyordu.

3. *Devletin ulusallaşması* (ya da daha doğrusu, *ulusun devletleşmesi*), vatandaşlık haklarının verilmesinin koşulları sayılan siyasal bağlılık ve güvenilirlik meselesiyle kültürel uyum meselesini har-

manlıyordu. Koyutlanan ulusal model, bir yandan kültürel cihadın nihai hedefi olarak görülürken, öte yandan da, siyasal bünyeye üyeliği test eden, bu testi geçemeyenlere uygulanan dışlama ve ayrım pratiklerini açıklayan ve meşrulaştıran bir ölçüt olarak kullanılıyordu. Sonuçta, vatandaşlık ve kültürel uyum, iç içe geçmiş görünüyordu; bu ikincisi birincinin hem koşulu hem de onu elde edebilmenin aracı sayılıyordu.

4. Bu bağlamda, kültürel ayrılığın ortadan kaldırılması ve farklı, güç destekli bir kültürün benimsenmesi, siyasal kurtuluşun ana aracı olarak tanımlanıyor ve algılanıyordu. Sonuç, "yabancı" nüfusun siyasal olarak ihtiraslı ve ileri kesimlerinin, egemen kültürel kalıpları uygulamada mükemmelleşme ve orijinal cemaatlerinin kültürel pratiklerini reddetme çabalarıydı. Kültive olma programının ayartıcı gücünün ana kaynağı, işte bu tam siyasal vatandaşlık vaadiydi.

5. Bu kültive olma itkisi, görünüşteki siyasal ve kültürel kimliği teste tabi tutuyor, kaynaşmanın kaçınılmaz olarak yüklenmek zorunda kaldığı müphemliği ifşa ediyordu. Bu müphemlik uzun vadede, asimilasyon programının nihai iflasından sorumlu olacaktı.

(a) Kültürel asimilasyon, özünde bireysel bir ödev ve etkinlikti. Halbuki, hem siyasal ayrımcılık hem de siyasal özgürleşme, "yabancı" (ya da dışlanan) cemaate kolektif olarak atfediliyordu. Kültive olma, cemaatin çeşitli kesimlerinde farklı boyut ve hızlarda gerçekleşeceği için, görece arkada kalanlar ileridekilerin çabalarını boşuna çıkaracaktı. İlerlemiş kesimler, pratikte asla kaçamayacakları bir müphemlik tuzağına düşmüşlerdi. Cemaatle bağları koparmak kendilerini bu açmazdan kurtarmıyordu. Çünkü kabul için istenen kolektif olgunluk, tıpkı bir köprünün taşıma kapasitesi hesabında olduğu gibi, en zayıf kesimin kalitesiyle ölçülüyordu. Öte yandan, kültive olmuş kişilerin yerli cemaatin bir bütün olarak kültürel dönüşümünü hızlandırmak amacıyla, egemen kültürün bir misyoneri ya da kültür elçisi olarak hareket etmeleri ise, onların, asimile olamamış cemaat kesimleriyle akrabalığının onaylanması olarak yorumlanıyordu. Bu, cemaatin kültive olmuş kesimiyle "kültürel olarak yabancı" kesimleri arasındaki kader ortaklığını

güçlendiriyor, siyasal kabulün zaten katı olan koşullarını iyice katılaştırıyordu.

(b) Kültive olma sürecinde edinilen kültürel unsurların bariz bir şekilde *kazanılmış* olma karakteri, sadece ince bir ortak kültür dokusuyla örtülen ulusal üyeliğin *miras bırakılmış* ve *atfedilmiş* doğası ile çatışıyordu. Kültive olmuş yabancıların kültürel benzerliklerinin *kazanılmış* olması, onları geri kalanlardan farklı, ikiyüzlü ve belki de kötü niyetlere sahip kılıyor; "aslında bizim gibi değil," duygusu uyandırıyordu. Bu anlamda, ulusal bir devlet çerçevesindeki kültürel asimilasyon özyıkıcıydı. Gerçekten de, kendisi de kültürel bir ürün olan ulusal topluluk, bir ulus olarak kendi kipini, yalnızca, "salt kültürel," yani yapay bir temeli kesinlikle reddederek idame ettirebilirdi. Ulus kendi kimliğini. ortak köken ve *doğallık* mitinden türetiyordu. Birey ulusun ya üyesiydi ya da değildi; kimse üyeliği seçemezdi.

(c) Asimilasyon, evet, faillerini kendi orijinal cemaatlerinden koparıyordu; fakat egemen ulus tarafından tam ve koşulsuz kabul edilme sonucunu da doğurmuyordu. Asimile olanlar, esefle, aslında *yalnızca asimilasyon sürecine asimile olduklarını* fark ediyorlardı. Sorunlarını, endişelerini ve takıntılarını yalnızca asimile olan öteki insanlar paylaşıyordu. Orijinal cemaatlerinden kopan ve eski toplumsal ve ruhsal yakınlıklarını yitiren bu insanlar, başka bir cemaate, yani "asimile olanlar cemaati"ne giriyorlardı. Bu, kaçtıklarından daha az yabancılaşmış ve marjinalleşmiş olmayan, üstüne üstlük de iflah olmaz biçimde müphem olan bir cemaatti. İflah olmaz biçimde; çünkü bu yeni yabancılaşma gittikçe kötüleşme eğilimi gösteriyordu. Asimile olanların *Weltanschauung*'u, [dünya görüşü-ç.n.] şimdi artık yegâne (ama ne seçilen ne de istenen) "cemaatler"inin ortak deneyimi ve genelde bu cemaatin çatısı altında yönetilen bir söylem tarafından biçimlendiriliyordu. Bu durum pratikte, kültürel değerlerin "evrensel" karakterini vurgulama ve her türlü "dargörüşlülük"le savaşmada belirgin bir eğilim sergiliyordu. Bu da, bu insanların algılama, felsefe ve ideallerini "yerliler"inkilerle çarpıştırıyor, bu iki grup arasındaki uçurumun kapanmasını engelliyordu.

Asimilasyon çabalarının sonuçsuzluğu ve nafileliği gittikçe daha açıkça ortaya çıkmasına rağmen, asimilasyon politikasının çökelttiği toplumsal konfigürasyon, sadece (tabii eğer varsa) birkaç çıkışı olan bir tuzak olarak kalıyordu. Alman Yahudilerinin çoğunluğunun silahlarına sıkı sıkıya sarılmadaki bu şaşırtıcı bağlılıkları, belki de asimilasyon rüyasının kurbanlarının derin ve devamlı tecritleri tarafından destekleniyordu. Alman Yahudileri, belki de önlerinde gerçekçi başka herhangi bir nesnel ya da öznel seçenek olmadığı için, örtük de olsa fark edilen imha emelleriyle yükselen zalim ve ırkçı Yahudi karşıtlığı, Alman İmparatorluğunun çöküşünün ardından yaralı ülkeyi sardığı bir zamanda bile, rüyalarının nafileliğini kabul etmeyi şiddetle reddediyorlardı. Asimilasyon draması trajediyle sonuçlanmadan önce bir groteske dönüşüyordu. En başından beri tedavisi imkânsız hastalıklardan mustarip Weimar Cumhuriyeti çöküş ve yıkılışının son yıllarına geldiğinde, "Musevi dininden Almanlar"ın liderleri, (ki Löwenfeld, bundan yaklaşık kırk yıl önce, retorik olarak şunu soruyordu: "Fransız Yahudileri bize Alman Katoliklerinden daha mı yakın?") yaklaşan feci akıbete karşı son bir yaptırım olarak, Dünya Yahudilerinin misillemesi tehdidine başvurmayı zorunlu görmüşlerdi. Ama, böylece de "Sadakatlerini kanıtlamaya çalıştıkları, destek ve koruma istedikleri insanların gözünde kuşkulu duruma düşüyorlardı."[49] Birkaç yıl sonra hesaplaşma zamanı nihayet gelip çattığında "Yahudi kökenli Almanlar," kesin bir seçim yapmak durumunda kaldılar ve yaptılar da: Alman Yahudilerinin resmi organı, Alman Yahudilerinin, daha önce hep olduğu gibi, "bütün dış saldırılara karşı Almanya'nın yanında" olduğunu ilan ediyordu. Alman Yahudileri "Almanya'ya sadıktır, her zaman böyle olmuştur ve zaten başka türlü de olamaz"[50] diyordu.

Sonuna dek, asimile olma hayallerinin ardında yatan kendini kandırmayı gören ve asimilasyon projesini ölü ilan eden, sadece görece küçük, fakat aklı başında ve kavrayışlı bir azınlıktı. Bu azınlık –Hannah Arendt'in methiye yazdığı Fransız Yahudisi Bernard

49. Leni Yahil, "Jewish Assimilation vis-à-vis German Nationalism in the Weimar Republic," *Jewish Assimilation in the Modern Times* içinde, ed. Bela Vago (Boulder, Col., Westview Press, 1981), s. 47.
50. Alıntı Bolkosky'den, *The Distorted Image*, s. 171.

Lazare bunlardan biriydi– *türedilere*, yani daha kötü durumdaki kardeşlerinin kayıplarına yöneltilen dikkati kendilerine çevirmek için bireysel kazançlarını öne çıkaran, asimilasyonun rüşvetle kandırdığı kişilere öfke kusuyordu: "Düşman, denetlemek istediği her yerde, nüfusun bir kesimini, onlara sus payı olarak toplumsal ayrıcalık vererek, dalkavuk uşakları olarak kullanıyor."[51] Biraz daha büyük bir azınlık –fakat yine de azınlık– eski asimilasyon politikasının can çekiştiği ve büyük bir revizyona tabi tutmadan yaşatılamayacağı sonucuna varıyordu. Genel asimilasyon hayallerinin ya da en azından orijinal asimilasyon politikasının iç çelişkilerini, dolayısıyla da nihai nafileliğini keşfedenler, bir çare ya da alternatif bir strateji arıyordu. Çare, siyasal ve toplumsal hakların bahşedilişini (teoriden farklı olarak) pratikte yönlendiren kuralların ıslahını ya da kökünden değiştirilmesini hedefleyen bir siyasal eylemdi. ("*Parya*, siyaset arenasına girdiği ve statüsünü siyasal terimlerle ifade etmeye başladığı anda mecburen bir asi oluyor.")[52] Bu eylem,

51. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), s. 77.
52. Arendt, *The Jew as a Pariah*, s. 77. Asimilasyon tuzağının ürünü ve aracı olan *türedilerin* takındığı duruş ve bu duruşun belirlediği nihai yazgı, Arendt'in "tarihin ahlâk dersi"ni açıklamasına esin kaynağı olmuştu: "O zamandan bu yana, dostla düşmanı, iltifatla hakareti birbirinden ayıramamak ve bir Yahudi karşıtı, kendilerini kastetmediğini ve kendilerinin istisna –istisnai Yahudiler– olduğunu söylediğinde övüldüklerini zannetmek, asimile olmuş Yahudilerin özelliği oldu." "Alman Yahudiliğinin çöküşü, her biri ayrıcalıkların –örneğin, Birinci Dünya Savaşı gazisi olma, bir gazinin çocuğu olma ya da böyle ayrıcalıklar artık tanınmıyorsa, sakat kalmış bir gazi ya da cephede ölmüş bir babanın oğlu olma ayrıcalığının– insan haklarını koruyabileceğine inanan sayısız fraksiyona bölünmeleriyle başladı. 'Toplu' olarak Yahudiler yeryüzünden silinmiş görünüyordu, 'bölünmüş' Yahudilerin işini bitirmekse kolaydı." (s. 107, 109)
Türedi fenomeninin bir "Alman Yahudi hastalığı" değil, Yahudi asimilasyonunun evrensel yoldaşı ve nereden bakılırsa bakılsın, her türlü asimilasyon baskısının kaçınılmaz bir ürünü olduğu, Bernard Lazare tarafından 1901'de, Dreyfus meselesinin en civcivli zamanında ortaya atıldı. Gerçekten de, Lazare'nin zamanın Fransız Yahudileri hakkındaki keskin tanımlamaları, Almanlaşmış Yahudi seçkinlerin davranışını önceden haber veriyordu: "Onlar [Fransızlaşmış Yahudiler] için, dış ülkelerde doğmuş kardeşleriyle dayanışmayı reddetmek yeterli değildir. Aynı zamanda, kendi korkaklıklarından doğan bütün kötülükleri Yahudi kardeşlerine yüklemeleri gerekiyor. Fransızlaşmış Yahudiler, yerli Fransızlardan daha şovenist olmakla yetinmiyorlar; başka yerlerde kurtuluşlarını gerçekleştirmiş bütün Yahudiler gibi onlar da, kendi iradeleriyle bütün dayanışma bağlarını koparıyorlar

deyim yerindeyse, ulus-devletin sözüne inanmayı; ulus-devleti, ulusal topluma kabulü yalnızca ulusal değerler ve kültüre uyum gösterilmesine bağlama vaadini gerçekleştirmeye zorlamayı ve nitekim, asimilasyonun ilk planda gayri meşru saydığı halde üretmeye devam ettiği müphemlikten kurtulmayı tasarlıyordu.

Milton Himmelfarb, milliyetçi devletin vaadini yerine getirememesine verilen bu tepkinin özünü kısaca şöyle özetliyordu: "Hem onur hem de çıkarları, onların, Yahudi ya da Hıristiyan olmasının ciddi bir siyasal ve toplumsal fark yarattığı bu durumu değiştirmeye çalışmalarını gerektiriyordu. Kişisel karakter ve koşullar, onların, bu değişikliği geleneksel mi yoksa devrimci yollarla mı kovalayacağını belirliyordu."[53] Gerçekten de Alman Yahudileri içinde bu iki yoldan birini seçen çok insan çıkmıştı. Açıkça milliyetçi parti ve hareketlere aktif olarak katılmaları (asimile olan birçok Yahudi'nin istek ve ciddiyetle sergilediği aşırı vatansever coşkuya ve hakiki Alman milliyetçiliğine bağlılığına rağmen) yasaklanan Yahudiler, çok büyük oranda liberal kampa ve bunun genelde kültürel ve yayıncılıkla bağlantılı olan birçok uzantısına giriyorlardı. Yahudiler, siyasal gücün mevcut kurumlarını, *her iki* tarafı da bağlayan bir sözleşme olarak asimilasyon vaadinin gerçekleştirilmesi için kullanmayı ve asimilasyon çabalarının sonuçlanmasının önündeki bütün toplumsal ve kültürel engelleri siyasal araçlarla kaldırmayı umuyorlardı. Diğer yandan Yahudilerin büyük bir kısmı da, yine aynı gerekçelerle –fakat "gerçekte var olan" liberal düzenin performansını çağdaşlaştırma kapasitesine daha az inanarak– yeni doğan sosyal demokrat harekete hücum ediyordu. Bu kesim, Yahudilik lekesinin temizlenmesi için yapılması gereken değişikliğin boyutları konusunda Karl Marx'la hemfikirdi. Murray Wolfson'a göre, Marx'ın babasının başarısı, "oğlunda –hem ebeveynlerinin Yahudiliğinden hem de babasının [Heinrich] bundan kurtulma çabasındaki öykünmecilik ve uşak ruhluluğundan dolayı– bir utanç duygusu tesis etmekti," tıpkı kendi ataları gibi. Karl'a göre, yapıl-

da. Gerçekten de o kadar ileri gidiyorlar ki, şehit edilen kardeşlerinden birini savunmaya hazır otuz, kırk kişiye karşı, ülkenin en fanatik vatanseverlerinin yanında Şeytan Adasını savunmaya gidecek bin kişi bulabilirsiniz." (s. 129)

53. Milton Himmelfarb, *The Jews of Modernity* (New York: Basic Books, 1973), s. 9.

ması gereken şey, ebeveynlerinin uşak ruhunu devam ettirmek değil, "işportacılığın önkoşullarını, dolayısıyla da işportacılık olasılığını ortadan kaldıracak" –ve nitekim Heinrich Marx'ı savunmada bırakan bu "işportacı tarzı Yahudiliği" imkânsız kılacak– "bir toplum örgütlenmesi" yaratmaktı. "Öte yandan bir Yahudi, bu *pratik* doğasının nafileliğini gördüğü ve bundan kurtulmaya çalıştığında ise, kendisini eski gelişmesinden çekmiş, *insani kurtuluş* için çalışmış, dolayısıyla da insani kendine yabancılaşmanın *yüce pratik* anlatımına düşman olmuş olur."[54]

XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Yahudilerin Almanya'nın siyasal bünyesindeki yükselişlerinin sınırlı olduğu; bireylerin ekonomik ve eğitsel başarılarının, tek başına, siyasal eşitliğin, toplumsal kabulün ve önyargı ve ayrımdan kurtulmanın garantisi olmadığı iyice ortaya çıkmıştı. Zayıf ve uysal Alman liberalizmi, muhafazakar ve milliyetçi toprak sahibi seçkinlerin siyasal tekelini yıkmaktan uzaktı. Wistrich'in hesabına göre, 1893'ten sonra, Alman burjuva ve muhafazakar partilerinin Reichstag'daki sandalyelerinde vaftizsiz neredeyse hiçbir Yahudi kalmamıştı. Fakat Yahudiler, kitleler halinde yükselen sosyalist hareketin parlamentodaki temsilcileri arasına katılıyorlardı; 1881'den itibaren parlamentodaki sosyalist grubun en az %10'unu Yahudiler oluşturmaya başlamıştı, (ki nüfusun Yahudi oranıyla, parlementodaki sosyalist Yahudi temsili oranı arasında on kat gibi bir fark vardı.[55] Ancak Yahudiler SPD içinde çok özel bir kategori oluşturuyorlardı, çünkü liderliğin sıradan ve Yahudi olmayan üyelerinin çoğunun tersine, varlıklı orta sınıf ailelerden geliyorlardı ve hepsinden önemlisi de, genellikle eği-

54. Murray Wolfson, *Marx: Economist, Philosopher, Jew; Steps in the Development of a Doctrine* (Londra: Macmillan, 1982), s. 13, 88. Asimilasyonun bu dağınık ve belki de asla tamamen ifade bulmamış olan ıstıraplı deneyimi, pekâlâ, dışlanmış, özgürlük savaşçısı proleterin bütünsel resmini çizen Marx için hammadde görevi görmüş olabilir: "Sivil toplumun bünyesinde bir sınıf olmayan bir sivil toplum sınıfı"; "bütün toplumsal grupların sonu anlamına gelen bir toplumsal grup"; "bu sınıf, artık tarihsel bir statü değil sadece insani bir statü iddiasında bulunabilir"; "bu, insanlığın tamamen yitirilmesidir, dolayısıyla da bu kayıp yalnızca insanlığın tamamen kurtulmasıyla telafi edilebilir." (Karşılaştırın. Karl Marx, *The Early Texts*, ed. David McLellan (Londra: Oxford University Press, 1971), s. 127.

55. Karşılaştırın. Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews: The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austro-Hungary* (Londra: Association of University Presses, 1982), s. 80-1.

timliydiler (örneğin 1912 parlamentosundaki on iki Yahudi sosyalist üyeden on biri üniversite mezunuydu; Yahudi olmayanlar için bu oran on ikiye doksan sekizdi). Sosyalist hareketin Yahudi aktivistleri kendilerini, hiçbir bilinçli tasarım ve dışarıdan gelen önemli herhangi bir baskı olmadan, parti etkinliklerinin belirli alanlarına iyice yoğunlaşmış buluyorlardı. Parti gazetecileri, kuramcıları ve parti okulu öğretmenleri arasında çoğunluğu oluşturuyorlardı. Bu roller kendilerine, parti yaşamında, dolayısıyla da genel Alman siyasetinde merkezi ve prestiji yüksek bir mevki sağlıyordu. Ancak tam da bu roller –eskinin radikal siyasal hareketi, başka her şeyden çok güvenli (dolayısıyla da gittikçe konforlu hale gelen) rutinlerin korunmasıyla ilgilenen ve sendika ve öteki "taban" aktivistleri için bir toplumsal yükselme aracı olarak hizmet gören, iyice bürokratikleşmiş bir kuruma dönüştüğünde– parti içindeki konumlarını gittikçe daha zor ve istenilmez kılıyordu.

Dönemin koşulları, ideolojik mobilizasyonu değil de bütünleşme ve korunmayı gerektirmeye başladığında ise, partinin eğitimli Yahudi seçkinlerinin pek başarılı olduğu teorik hizipçilik ve kılı kırk yarma düzeyindeki mükemmeliyetçilik, gittikçe pragmatikleşen ve içgüdüsel olarak faydacı olan liderler tarafından kuşkuyla ve artan bir hınçla karşılanmaya başlandı. Genellikle sendika kökenli yönetici ve bürokratlardan oluşan, Noske kuşağının yeni Parti liderleri, sofistike entelektüeller ve "ilke insanları" tarafından, o anki pratik kaygılar bağlamında görünür ve ivedi hiçbir faydası ya da anlamı olmayan sorunları tartışmaya zorlandıklarında, kendilerini tehdit altında ve rahatsız hissediyorlardı. Bu liderler, parti entelektüellerini, aslında Alman işçilerine ait olan meselelere burnunu sokan yabancı bir bünye olarak görmeye başlamışlardı. İdeolojik ilkelerin ve teorik önermelerin can sıkıcı müdahalesini bertaraf etme çabası, iyice oturmuş Alman kalıbının izinde, *Ostjuden*'e karşı bir saldırı biçimini alıyordu. Kararlı ve radikal ideologları defetmenin en iyi yolu onlara "pis Polonya Yahudileri" demekti; onların kendilerini sosyalist düşüncelerin teorik arılığına adamaları ise, iflah olmaz Doğu Avrupalı zihniyetlerine ve Alman işçi sınıfının ruh ve özlemlerini anlayamamalarına veriliyordu.

Ulus-devlet pratiğinin reforme edilemeyeceği, asimilasyonun iflasının ne olumsal, ne de düzeltilebilir olduğu, devletin yalnızca bir ulusun yurdu olabileceği, başka bir deyişle, devletsiz bir ulusun tek kurtuluş yolunun bir devlet kurmak ya da en azından devlet-vari bir egemenlik kazanmak olduğu inancı, deyim yerindeyse, alternatif bir stratejinin temelini oluşturdu. Ulus-devlet, asimilasyon baskısının alıcı ucunda kendini yeniden üretebileceği verimli bir toprak bulmuştu. Bu toprak, reddinden doğduğu modern ulus-devletin bütün karakteristik özelliklerini –tektipleştirme tutkularını, farklılık ve özgüllüğe tahammülsüzlüğünü, ulusal topluluğa üyeliğin atfedilebilirliğine yaptığı vurguyu ve siyasal üyelik meselesini kültürel ve düşünsel uyumlulukla harmanlamasını– ayna gibi yansıtan bir karşı-milliyetçiliği besliyordu. Karşı-milliyetçilik, milliyetçiliğin genel kalıbını tüm kalbiyle kabul ediyordu; sadece uygulamadaki roller sorgulanıyordu.

Siyasal Siyonizmin ve özellikle de en etkini olan Herzl versiyonunun doğuşu, Yahudi geleneğinin gerçekleşmesi ve Siyon aşkının dirilmesinden çok, asimilasyon çabalarının çözülmesinin sonucudur. Carl E. Schorske'nin de işaret ettiği gibi, Yahudilerde fiziksel ve zihinsel sakatlığa yol açmakla suçladığı geleneksel Yahudilikten nefretiyle bilinen Herzl,

> Yahudi sorunu konusundaki yaratıcı yaklaşımını, Yahudi geleneğine değil bu geleneği geride bırakmak için harcadığı nafile çabalara borçluydu. Hatta Herzl'in Siyon anlayışını anlamak için benimsenecek en doğru yaklaşım, buna, liberal sorunu yeni bir Yahudi devletiyle, Yahudi sorununu da yeni bir liberal devletle çözme girişimi olarak bakmaktır.[56]

Schorske'nin görüşü, siyasal olarak en adanmış bilginler dışında herkes tarafından genellikle kabul edilir. Egon Schwartz'a göre "Herzl'in yaşamı ve eserine bugüne kadarki en yerinde bakış, onun Siyonizmini hayal kırıklığına uğramış Avusturya liberalizminin fragmanları ile asimilasyon idealinin tamamen başarıya ulaştığı

56. Carl E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture* (Londra: Weindenfeld & Nicholson, 1979), s. 151, 147.

kendi kültürünün bir birleşimi olarak tanımlıyor."[57] (Scholem'in unutulmaz yargısında ifade ettiği gibi, Siyonist program, *Alman Yahudilerinin* bakış açısından, herşeyden önce, *Ostjuden* sorununu çözmenin bir yoluydu. 1914 yılında ihtiyatla ortaya atılan, aslında Siyonistlerin Filistin'e gitmeleri gerektiği önerisi, kendilerini Alman olarak gören birçok insancıl Siyonizm sempatizanı için şok etkisi yaratmıştı.) Herzl'in Siyonizmi bir taşla iki kuş vurma girişimi olarak görülebilir: Avrupa liberalizminin çöküşünden Yahudileri kurtarmak ve liberalizmi Avrupa'daki çöküşünün sonuçlarından kurtarmak.

I. ASİMİLASYONUN NİHAİ SINIRLARI

Asimilasyon projesinin iç ve son derece yıkıcı ikircimlerine verilecek, tasarlanan ve pratikte uygulanan tepki stratejilerinin en kapsamlı listesi bile modern tektiplilik aşkının sosyo-tarihsel anlamını tam olarak açıklayamayacaktır, özellikle bugün görüldüğü şekliyle. Uzun vadede, bilinçle geliştirilen stratejiler, bu stratejileri destekleyip meşrulaştıran, hararetle tartışılan ideolojilerle birlikte, oldukça mesafeli bir biçimde ve (evet, acı) bir ironiyle değerlendirilebilecekleri şekilde tarihe mal oluyor ve esas olarak arşiv değeri olan meselelere dönüşüyorlar. Bunun yerine, asimilasyon vakasının gerçekten kalıcı, belki de ortadan kaldırılamayacak tortusu olarak öne çıkan şey ise, modern insani duruma en derin içgörüyü sunabilen bir görüş noktası olarak asimilasyon bağlamının oynadığı tarihsel roldür. Bu bağlamda, yalnızca seçilmiş bir azınlığın başına gelen ve bu azınlığı yoğun şekilde kendini sorgulamaya ve analize iten toplumsal konumun beraberinde getirdiği açmazları, sonraları modern

57. Egon Schwartz, "Melting Pot or Witch's Cauldron?," *Jews and Germans from 1860 to 1933* içinde, ed. Bronsen, s. 280. Hannah Arendt, Batı Siyonizminin asimilasyoncu köklerinde ısrar ederken çok daha empatiktir: "Siyonizm mi asimilasyonizm mi şeklindeki boş polemikler, asimilasyonistlerin Yahudi halkının eşsiz konumunu sürdürmesini istediği, Siyonistlerin ise bir anlamda, asimilasyonu, yani Yahudi halkının 'normalleşme'sini (yani "tüm diğer halklar gibi bir halk olmasını") kalpten isteyen tek grup olduğu gerçeğini tamamen çarpıtıyor." (*The Jew as a Pariah*, s. 145-6.)

toplumun tamamı evrensel olarak deneyimleyecekti.

Asimilasyon, toplum mühendisliğinin ön cephesi, gelmekte olan düzenin keskin sırtıydı. Kendiliğindenliğin itibardan düşmesi ve doğanın kendini gözetleme kapasitesinin sorgulanmaya başlamasıyla birlikte, düzen, iktidar tekeliyle, direngen "ötekilik"in denetimi ve bastırılmasıyla eşanlamlı hale geldi. Müphemlik (düzenli içerisiyle vahşi dışarısı arasında atıldığı varsayılan, istenmeyen bir köprü, ya da tüm ayrılma girişimlerini sıfıra indirgeyen sızıntılı, geçişmeli bir zar), düzenin inkârıydı ama genelde düzen üretimi ve özelde de asimilasyon süreci, gittikçe artan miktarda müphemlik üretmekten kaçınamıyordu. Müphemlik, tektiplilik üretiminin endüstriyel atığıydı. Bütün atıklardan olduğu gibi müphemlikten de sakınılıyor, ona nefretle bakılıyor ve onun olağanüstü zehirleyici güçleri olduğundan korkuluyordu.

Asimilasyon modern toplum mühendisliğinin ön cephesiyse, Yahudiler de kendilerini, bütün Avrupa'da, asimilasyon çabalarının ön cephesinde buldular. Gerçekten de bütün ulusal sınırları aşarak dağılmış ve denetimi güç olan Yahudiler, her yerde, asimilasyonun iç zaaflarının ve daha da kötüsü, muhayyel düzenin erişilemezliğinin bir sembolü ve göstergesi olarak görüldüler. Robert Casillo'nun, Ezra Pound'un düşünce ve eserlerindeki Yahudi karşıtı, faşist ve mitolojik unsurlar üzerine yaptığı kapsamlı ve aydınlatıcı çalışması, modern insan yapımı mükemmellik projesinin doğurduğu şeytanbilimin pekâlâ arketipi olarak görülebilecek bir fenomenin derin bir analizini sunuyor:

> Pound'un tahammül edilemeyen öteki olarak gördüğü Yahudiler, onun metinlerinin vazgeçilmez bir unsuruydu. Yahudiler olmadan, onlara keyfi olarak farklılık ve karmaşık ötekilik atfetmeden, paraziti şiddet yoluyla ve keyfi biçimde bastırmadan, ana projesi olan şeyleri doğru adlarıyla çağırma işini, geçici ve tartışılabilir olarak bile olsa, asla gerçekleştiremezdi Pound. Yazılarının, bilinçli ya da bilinçsiz, kendi kategorilerini, yasalarını ve varsayımlarını ihlal ettiği zamanlarda ve karışıklık, çelişki ve karar verilemezlik anlarında, Pound'da daima bir Yahudi karşıtlığı olasılığı mevcuttur. Kısacası, Pound'un anlama hükmedemediği, metaforun aşırı belirlenim ya da çokanlamlılıktan dolayı

tek bir anlamın çıkarılamadığı, temel ve görünüşte sabit ve tekanlamlı kavramlarının... aslında karışık ve nihayetinde karar verilemez olduğunun ortaya çıktığı her durumda Yahudi karşıtlığı kendini gösteriyor.

"Pound'un yazılarında Yahudilerin çelişkili ve karışık biçimde temsil edilmesi," diye bağlıyor Casillo, onun kültürel yeniden inşa projesinde tam olarak tanımlanmak istenen "Doğa, Tarih, kadınsı olan, içgüdü, cinsellik, bilinçdışı, üretim ve benzeri birçok kavram konusunda ısrarla sergilediği belirsiz tutum"a işaret ediyor.[58] Düzenleme projesinin çözülemeyen birçok çelişkisi, Yahudiler sayesinde ayrıştırılıyor, "nesneleştiriliyor," projenin kendisinden ayrılıyor, tutarlı bir bütün oluşturmak üzere birbirine yapıştırılıyor, rahatlatıcı bir biçimde düşman güdülerden doğan yabancı katkılar olarak anlamlandırılıyor, kamuoyunun dikkatine sunuluyor ve mahkûm ediliyor. Böylelikle bunlar hem konumlandırılıyor hem de entelektüel olarak reddediliyor, dolayısıyla da, sadece sembolik de olsa, fiziksel imhaya hazır hale getiriliyor.

Pound'un aklı iki evren arasında gidip geliyordu. Birincisi –saydam ve düzenli olduğundan– parlak, ahenkli, güzel ve yüceydi. İkincisiyse, mikrop, pislik, basili ve küf dolu karanlık ve nüfuz edilemeyen bir evrendi. (Şunu hatırlatalım: Bakteriler, virüsler ve mikroskobik evrenin öteki sakinleri şu iki ortak özelliğe sahiptir: Bunlar, *çürütücü* ve parçalayıcı eylemlerinden dolayı, doğaları gereği sağlığın ve organik dengenin düşmanlarıdır; bunlar, *görülmezler*, dolayısıyla da tespit edilmeleri ve güvenli bir mesafede tutulmaları zordur. Bütün ikincimlerde de bu iki özellik vardır ve bunlar, özellikle de düzenleme projesinin denetleme masasından görüldükleri şekilleriyle –asimile olmuş ya da buna can atan– Yahudilerin özellikleridir aynı zamanda.) Pound'un her iki evreni de birbirine muhtaçtır. Şurası açık ki, ikinci evren, parazitsel[59] varlığını sür-

58. Robert Casillo, *The Genealogy of Demons: Anti-Semitism, Fascism, and the Myths of Ezra Pound* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), s. 18-19.
59. "Parazit," J. Hillis Miller'in parlak argümanına göre (karşılaştırın, "The Critic as Host," *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979) içinde, s. 219), "herhangi bir sınırın, eşiğin ya da marjinin aynı anda hem bu tarafında hem de ötesinde kalan, misafir-evsahibi, köle-efendi ilişkilerindeki gibi bir yandan

dürebilmek için birinciye muhtaçtır. Ancak birinci de, kendisini asla gerçekleştirememesinin bir mazereti ve kendi imkânsızlığının bir savunusu olarak ikinciye muhtaçtır. Işığın dünyasında hiçbir müphemlik olamayacağı için, varolan bütün müphemlikler karanlığın dünyasına sığınmak zorundadır. Müphemliğin en derin anlamı, düzenin imkânsızlığıdır. Pound'un karanlığının anlamı, ışığın imkânsızlığı ve bu imkânsızlığın kabulünün imkânsızlığıdır.

Pound Yahudilerden nefret ediyordu (fiziksel nefret ile entelektüel korkunun birbirinden ayrılamadığı hakiki ve bütüncül bir nefretle, bütün kalbiyle ve beyniyle nefret ediyordu); çünkü, her şeyin kendi doğru yerinde olduğu, her şeyin yalnızca bir tek yerinin olduğu ve hiçbir yerde aynı anda iki şeyin olmadığı mükemmel bir sözcük ağı için uğraşıyordu. Böyle mükemmel bir ağ, düzenin –bütün dünyevi güçlerin, modernliğin doğuşundan bu yana mücadelesini verdikleri düzenin– en güçlü metaforlarından biridir. Tıpkı bu güçler gibi Pound da, idealinin baştan savma olduğunu görüyordu: Düzen inşası, ikircim üretmeye mahkûm görünüyordu. Tıpkı ülkenin erişilmez ulusal tekanlamlılığı mücadelesinde hüsrana uğrayan güçler gibi, Pound'un da dilin erişilmez tekanlamlılığı için verdiği mücadelede karşı karşıya kaldığı inatçı müphemliğin ana kaynağını bulması gerekiyordu; bu ikisi de bunu Yahudilerde buluyordu.

"Yahudi sümüğü," "çıfıt batağı," "Filistin lağımları," "belirsiz ve pis kokulu pus," "gizli bir idarenin yaltakçı sümüğü"...[60] Bunlar, Pound versiyonu dünyalar savaşındaki Yahudilerin büründükleri kılıklardan bir kısmı. Bütün bu sözsel kılıklar, biçimsizliğe, kaypaklığa ve çürümüşlüğe işaret eder; ayrıca da balçıklı bir zeminin kalleşliğine ve kurtuluşun asla olmadığı bir yapışkanlığa. Pound'un Yahudilik söyleminin favori mecazları, "sümük," "batak," "pis ve mikroplu pus" ve "lağım çukuru"dur. Bütün bunlar dönüp dolaşıp aynı şeye işaret eder: Kaos. Yahudiler, Pound'un en uç ve saplantı-

eşdeğer statüdeyken öte yandan da ikincil, tabi ve itaatkar olan şeyler"e işaret eden, içinde "para-" [yakın; ötesinde; ikinci derecede; benzer-ç.n.] önekini barındıran" sözcüklerden biridir. "Herhangi bir 'para-'lı sözcük bu işaret edilen anlam olasılıklarından birini iletiyor gözükse de, kendisini bulunduğu cümleye uymaz hale getiren öteki anlamlar da daima pusudadır."

60. Karş. Casilb. *The Genealogy of Demons*, s. 84.

lı biçimini temsil ettiği modern, küstah ve cüretkâr dünya için olduğu gibi Pound'un kendisi için de, düzen rüyasını mahveden karmaşayı temsil ediyordu. Yahudiler bu rol için seçilmişlerdi; çünkü, toplu olarak, rüyanın iflasının en gösterişli kanıtlarını sunuyorlardı.

Hayır, Yahudiler, kesin hatlarla ulusal olarak yönetilen parsellere bölünmeye çalışılan yeni dünyaya dahil olmayı reddetmiş değildiler. Gerçekte planı özyıkıcı kılan, bir günah keçisi arayışı doğuran, dolayısıyla da Yahudilerin katılımını kabul edilemez kılan şey, tasarımın kendi *topolojik uygunsuzluğuydu. Yahudilerin sümüksülüğünün kendisi, sümüksüz bir dünya güdüsünün ürünüydü.* Yahudilerin müphemliği de –tasarlanan ve gözetlenen– en az saydam bir toplumsal düzen için verilen saplantılı mücadele kadar modernliğin bir özelliğiydi.

Batılı Yahudilerin çoğunluğu için asimilasyon, alışkanlıklarını değiştirmekten ibaretti. Bu, başka bir dil oyunu, başka bir gündelik ilişkiler oyunu, başka bir sembolik giyim ya da davranış koduydu. Sıradan bir komşu ol; öne çıkma; birbirine benzeyen insanların kalabalığında fark edilmez ol. Yahuda Leib Gordon'un "Evde Yahudi sokakta insan ol" uyarısının anlamı "Kamusal alanlarda seçilmez ol"mak ve Yahudiliği ayrımsanamaz kılmaktır. Bütün bunların nihai anlamı ise, evsahiplerinin kodu tanımlama hakkını kabul etmek, bu kodu ciddiyet ve gayretle öğrenmeye çalışmak ve bunu uygulamakta kusursuz bir ustalık kazanmaktır. Asimile olan Yahudilerin birçoğunun, performans sanatlarında kabul görmüş ustalar olduğu hep söylenmiştir. Yahudiler, bir başkasının hesap, çizgi ya da rutininin içyüzünü çözme ve kavramada çok başarılıydılar. Ayrıca, eğriyle doğrunun kesin standartlarını belirleyen yerleşik, açık ve katı kuralları olan mesleklere hücum ettiler. İzin verilseydi, katı ve monoton bürokratik rutinleriyle hükümet işlerine ve memuriyete de memnunlukla girerlerdi. Riesman'ın "öteki-yönelişli" insanı ya da Whyte'nin "organizasyon" adamına dönüşme konusunda büyük bir eğilim gösteriyorlardı. Yahudiler, yerlilerin öğretme haklarını memnuniyetle kabul eden istekli öğrencilerdi. Taklit becerileri, insanın canını sıkacak kadar tekinsizdi. Ancak aynı zamanda da –ev sahiplerinin kendilerinden emin olmadıkları, ya da tasarlanandan

daha fazla şey vaat eden ve dışlamayı hedeflediği halde dahil edici hale gelen kurallar koydukları her zaman ve her yerde– bu beceri onların felaketlerini doğuruyordu. Böyle durumlarda kural koyucular teyakkuza geçiyordu. Bu durumda da ötekilik değil, bu taklit yeteneği ve ötekiliğin dış tuzaklarından kurtulma hızı, kural koyucuların ana korkusu, suçlama konusu ve hedefi haline geliyordu.

Hassas Fransız kabuğunun ardında "Oryantal," ıslah edilmemiş ve edilemez bir Yahudi kokusu alan Drumont, bundan sonra olacaklara işaret ediyordu: Yeni kabul koşulları, utanmazca birbirini dışlayan bir şekilde konacaktı. Bir Yahudi, bir Fransız *idiyse*, yani Yahudi değil idiyse, Fransız *olabilecekti*. Yahudi ve Fransız olmanın, birbirini dışlayan iki küme olduğu –ne bir yaşam sürecinin evreleri ne de aynı kimliğin iki yüzü olduğu– ilan ediliyordu. Drumont ve Drumont'un çizgisindeki öteki yazarlar için, ulusal kimlik bir öğrenme meselesi değil bir yazgı meselesiydi. Ya da daha doğrusu, öğrenmenin kişinin kimliğine etkilerinin kesin ve aşılmaz sınırları vardı.

Kabul etmek gerekir ki, yeni korodaki en boşboğaz ve en tiz ses ırkçılıktı: Asimile edilemeyen ve edilmemesi gereken şeyler vardır. Yabancı olan ve hep yabancı kalacak şeyler vardır. Doğanın ayırdığı şeyi insan birleştiremez. Hepsinden önemlisi doğa, türlerin arılığını vazeder. Arı türler birbirine karıştığında ucubeler ortaya çıkar. Müphemlik ucubeleri. Müphemlik, iyiniyet ve kendini terbiye yoluyla yok edilemez. Zorla ayrım (gerekirse imha) ile kovulmalı ve aynı derecede zor kullanımıyla da geri dönmesi engellenmeliydi.

Irkçılık, ikircimle karşı karşıya kalındığında verilen alarmın en cırlak haliydi. Ancak bu alarm, daha az endişeyle olmasa da daha az kaba bir sesle de yapılabiliyordu, hâlâ da yapılmakta. Bu alarm, her biçimiyle, bir Yahudi'nin *gerçekten* olduğunu iddia ettiği gibi ve açık bir başarıyla olduğunu gösterdiği gibi olma kapasitesine inanmamayı ifade ediyordu. "Görüntüler"in arkasındaki "özü"; "gerçek insan" görüntüsünün arkasındaki Yahudi özü ifşa etmeyi hedefliyordu. Daha doğrusu, görüntüde olan aldatıcı bir Amerikan, Fransız ya da İngiliz benzerliğinin arkasındaki özü.

John Murray Cuddihy'nin çok okunan hicvi, bu tarzın (kabul et-

mek gerekir ki bu, aynı ırkçılığın bir biçimi olsa da, yatıştırılmış, dolaylı ve ikiyüzlü bir biçimidir) rafine bir örneğini sunar. Cuddihy'nin hicvinin merkezi mesajı yeterince dobraydı: Yahudilerin Yahudiliği silinemez ve asimilasyon sahtedir. Asimile olmuş Yahudi, kendi içinde çelişen bir terimdir; bu ikircimli bir durumdur, iflah olmaz bir ikircim. Cuddihy, "Harvard Profesörleri" ve Amerikan entelektüel ve kültürel yaşamının öteki yıldızlarının kabuğu altında gizlenen "tekinsiz modern öncesi bağ"ı, "dargörüşlü etnik bağlantı"yı, "inatçı ve artık gerçeklik"i ifşa etmekten çok zevk alır. Böylece "yeni Marranizm"in* gelişini duyurur. Yahudilerin modern kültür ve bilime katkılarının çoğu, belki de tamamı, Yahudi entelektüellerinin, ikiyüzlülüklerinin mecburen yarattığı "toplumsal huzursuzluğu" (hem ötekilerin hem de kendilerinin gözünde) örtme arayışı olarak açıklanabilir. Marx, Freud, Lévi-Strauss ve onların daha az bilinen (ya da belki de daha iyi korunan) yoldaşları, evet bu kişilerin hepsi, her biri kendi yolunda, aynı erişilmez hedefin peşindeydiler; onların çağdaş kültüre getirdikleri bütün o ünlü büyük vizyonlar, (aksi halde utanç verici olacak olan) kendi özel kabile sorunlarını yüceltmeye yarayan metaforlardan başka bir şey değildir. Biz bugün, Cuddihy'nin sezgisi ve teyakkuzu sayesinde, örneğin, yapısalcılığın ne olduğunu biliyoruz:

> Lévi-Strauss'un Yahudi olduğu gerçeğiyle ilk yüzleşmesi olan yapısal antropoloji ideolojisinin tarihsel olmayan evrensel "idealizmi" sayesinde o eski "Yahudi sorunu" ortadan kalktı. Yahudilerin, Kurtuluş-sonrası dönemde Batıdaki sosyalleşmelerinin "en baş çatışkısı," birincil "donnée"si, yani, dünyayı "goyim" ve "kendimiz" olarak ikiye ayıran "ilkel sınıflandırma," bertaraf ve asimile edildi; doğa ve kültür, ham ve pişmiş, gece ve gündüz gibi [daha] yüce ikili karşıtlıklara dönüştürüldü.[61]

Kuşkusuz Cuddihy gerçek bir soruna parmak basıyor: Modern kültürdeki silinemez "Yahudi mührü"ne, asimile olan ve olmuş Yahu-

61. Karşılaştırın. Cuddihy, *The Ordeal of Civility*, s. 86-7, 8, 162.

* *Marrano*: İspanya tarihinde baskıdan kurtulmak amacıyla Hıristiyanlığı benimsemiş göründüğü halde gizlice Yahudiliğin gereklerini yerine getiren Yahudiler ve onların soyundan gelenler için kullanılan küçültücü ad. (ç.n.)

dilerin, modernliğin kültür devrimine yaptıkları gerçekten esrarengiz, görülmemiş ve kitlesel katkıya. Bu, modernliğin yapay olarak tasarlanmış düzen arayışının yarattığı gerilim ve baskıların ürünü olan ve aynı zamanda da, "modernlik projesi"nin "ta kalbinden" gelen ve bu projenin itibarını yitirmesinde de etkin bir rolü olan bir devrimdi. Cuddihy, eski bir geleneği izleyerek, modernlik projesinin doğurduğu yıkıcı eğilimleri, dargörüşlü ve gerici Yahudi kaygılarının ürünü olarak reddederek bu projenin hedefini savunuyordu. Ancak, meselenin özü şuydu: Modern siyasetin alameti farikası olan asimilasyon baskısı, Yahudileri, modernliğin çelişkilerinin en keskin biçimde yaşandığı, dolayısıyla da bu çelişkilerin fark edilmesi, anlaşılması ve kuramsallaştırılmasının daha kolay olduğu toplumsal bağlamlara yerleştirmiştir. Yahudilerin modern kültüre katkılarının daha iyi anlaşılması için bu katkılara, "Yahudilerin modernlikle mücadelesi"nin ifadeleri olarak değil, "modernliğin kendi kendisiyle mücadelesi"nin yan ürünleri, modernliğin Yahudileri yerleştirdiği yerden bakıldığında çok daha iyi görülen yan etkiler olarak bakmak gerekiyor.

Gerçekten de –milliyetçi devletin ve devlet destekli *Kulturträger*'in [kültür taşıyıcısı-ç.n.] nezaketle sunduğu– Avrupa Yahudilerinin tepesine çöken asimilasyon baskıları, yalnızca yıkılmış ruhlar, parçalanmış hayatlar, ümitsizlik ve karamsarlık yaratmakla kalmadı. Bu baskılar, kurbanlarına, ikiyüzlü bir topluma karşı savaşmak ya da bu ikiyüzlülüğe bürünmek ve onu Yahudiliğin zaafının işareti olmaktan çıkarıp Yahudiliğin gücünün bir aracına dönüştürmek arasında bir tercih sunmakla da kalmadı. Evet, bunların hepsi doğru, fakat dahası var. Asimilasyon, amaçlamadığı halde, tasarı değil hata sonucu olarak, eşsiz ve daha önce görülmemiş bir yaratıcılık potansiyeli olan bir toplumsal bağlam yarattı. Modern projenin ürettiği asimile olmaya yönelik baskılar, amaçlananın tam tersi bir sonuçla, modern kültürün doğması ve serpilmesine büyük katkılarda bulundu; belki de bu, modern projenin en harikulade ve değerli, fakat aslında pek beklenmeyen bir yan ürünü oldu.

Aidiyet vaat etmesine rağmen perişan eden bu asimilasyon baskılarının kurbanlarının en kayrayışlıları, ıstıraplarından doğan yaratıcılık gücünün farkındaydılar. Bu, hiç kimse için, bütün yanılsamalardan kurtulan ve "Batılı Yahudi"liliğine –ama bir yoksunluk olarak değil bir yazar ayrıcalığı olarak– sıkı sıkı tutunan Franz Kafka için olduğu kadar geçerli değildir.

> İkimiz de [diye yazıyordu Milena'ya], sonuçta Batılı Yahudilerin kendilerine has özelliklerine aşinayız; değerlendirebildiğim kadarıyla, bunların içinde en Batılı Yahudi benim. Bunun anlamı şudur (eğer abartmıyorsam): Bir an bile olsun huzur bulmadım, bana hiçbir şey bahşedilmedi, her şeyimi kazanmam gerekti, sadece bugünümü ve geleceğimi değil, geçmişimi de...[62]

Varoluşları *bahşedilen*ler yerlilerdir; öyle ki, huzur içinde yaşarlar, çünkü olduklarından başka bir şey olmaları gerekmez. Görünüşte yabancılara da aynı türden bir mutluluk önerilmişti; fakat Kafka, birçok kader arkadaşının farkına varmakta çok geciktiği ya da kabul etmeye korktuğu veya yanaşmadığı şeyi biliyordu: Bu öneri bir yalandı; çünkü kişi, sadece *kaderin* bir *armağanı* olarak sahip olunabilecek bir şeyi *kazanamazdı*.

Kendi müşkülünü paylaşan öteki birçok kişinin tersine Kafka, kuşku ve belirsizliklerle, kovaladıkça uzaklaşan hedefler peşinde koşmakla geçen yaşamını bilinçli olarak yaşadı. Hiçbir şey *bahşedilmemiş* bir kişi hiçbir şeye *sahip* değildir. Hiçbir önyargı onun gözlerine at gözlüğü takamaz, hiçbir bağlılık dilini susturamaz. Bunun anlamı ıstırabın sonsuzluğudur. Ancak başka bir anlamı da özgürlüğün sınırsızlığıdır. Geriye kalan şey, bu özgürlüğü yaşamaktır

62. Franz Kafka, *Letters to Milena*, çev. Tania ve James Stern (New York: Schocken Books, 1953), s. 247. Kafka'nınkine çok benzer bir yaşam deneyimine sahip olan, modern kültürün yaratıcılarının ilklerinden, yazar Walter Benjamin, benliğin "bir proje," "inşa edilmesi gereken bir şey," daima "kişiyi hep kendisine borçlu bırakacak" kadar "çok yavaş inşa" edilen bir şey olduğunu söylüyordu. Benjamin ayrıca "Kafka'nın başarısızlığının arılık ve güzelliği"nden söz ediyordu. (Karşılaştırın. Susan Sontag'ın *One Way Street and Other Writings*'e yazdığı giriş yazısı, s. 14.)

ve bu, hem yürek parçalayıcı bir yük, hem de nefes kesici bir fırsattır.

Kafka –kendisine benzeyen biri için, kendisi için– şunları yazıyordu:

> İki düşmanı var: Birincisi arkasından, kökeninden itiyor. İkincisi ise, önünü kesiyor. Her ikisiyle de çarpışıyor. Aslında birincisi, onu ileri ittiği için, ikincisiyle mücadelesinde ona destek çıkıyor. Aynı şekilde ikincisi de, onu geriye zorladığı için, birinciyle mücadelesini destekliyor. Fakat bu sadece teoride böyle. Çünkü orada sadece iki düşmanı yok; kendisi de orada. Ayrıca onun niyetlerini kim gerçekten biliyor? Her şeye rağmen bir düşü var: Meydanı boş bulduğu bir anda –ki bunun için, hiçbir gecenin olmadığı kadar karanlık bir gece olmalıdır– çatışma hattından kurtulacak ve böyle bir çatışma deneyimine sahip olduğu için de geride kalan düşmanlarının yargıçlığına terfi edecektir.[63]

Tüyler ürpertici nihai eylemiyle tamamlanan asimilasyon hadisesi, belki de, kazanılamayan savaşın talihsiz kurbanının, savaşın nafileliğinin yargıcı olarak sıyrılabileceği o "karanlık gece"ydi. Kurbanlara, asimilasyon önerisinin takkesini düşürme fırsatı verildi; dahası, kurbanlar, modern tektiplilik rüyasının içyüzünü görecek, modern farklılık korkusundan kurtulacak, modern tahammülsüzlük dinine meydan okuyacak ve toplumsal dışlanmışlar olarak yabancıların statüsündeki evrensel insani durumu kavrayacak ilk insanlardan olma şansına sahip oldular. Hannah Arendt'in dediği gibi,

> Yahudi şairler, yazarlar ve sanatçılar, kendi kişisel deneyimlerinden, bir insan tipi olarak parya kavramını geliştirmeliydiler. Günümüzde insanoğlunun değerlendirilmesi için çok önemli olan bu kavramın Yahudi olmayan dünya üzerindeki etkisi, kendi kardeşleri arasında bulunan Yahudilerin kaderi olan ruhsal ve siyasal etkisizlikle tuhaf bir tezat gösterir.[64]

Modernliğin asimilasyon projesi kendi mezar kazıcılarını doğurdu. İstemeden de olsa, modern kültür dramasının dolu salonlara oynan-

63. Franz Kafka, *The Great Wall of China: Stories and Reflections*, çev. Willa ve Edwin Muir (New York: Schocken Books, 1979), s. 160-1.
64. Arendt, *The Jew as a Pariah*, s. 68.

dığı şaşırtıcı ve kalıcı övgüler aldığı sahneyi hazırladı. Asimilasyon projesinin (ve daha genel bir ifadeyle, müphemliği yok etmek isteyen modern dürtünün) nesnelerinin deneyimiyle, çatışkılı modern kültürün doğuşu arasında *seçici bir yakınlığın* olduğu söylenebilir.

Seçici yakınlık nedensel bir ilişki değildir. Bir "benzerlik" meselesi de değildir. Bu, iki özerk fenomenler kümesi arasında var olan bir *eşbiçimlilik*, bir "mübadele" ilişkisidir: Burada, bir kümedeki fenomenler arasındaki iç ilişkiler, ötekindeki ilişkilerin kopyaları olarak temsil edilebilir. Her bir küme birden fazla biçimde "yapılandırılabileceği" için, "seçici yakınlık" perspektifinin yol açtığı yapı, kümelerin varlığında oluşan birçok olasılıktan yalnızca biridir. Tıpkı bütün yapılar gibi bu da bir ihlaldir: Kendi önceliklerini ve kendi değerlerini dayatır; bazı fenomenleri zorla önemli kılarken ötekileri unutulmaya terk eder. Bu, Edmond Jabès'in (*Le Livre des questions*, 1963), "Yahudilik ve yazma aynı bekleyişten, aynı umuttan ve aynı tükenmeden ibaret olduğu için Yahudi olmanın zorluğu"nun "yazmanın zorluğu" ile *çakıştığını* söylerken *hem* Yahudilik *hem de* yazma üzerinde yürüttüğü (ya da Maria Tsvetayeva'nın, "bütün şairler Yahudi'dir"[65] derken tamamlamak zorunda olduğu) operasyondur.

Modernlik fenomenindeki çatışkılı motifler ile en kötü üne sahip, en özyıkıcı tipik modern saplantılar (yapaylık yoluyla doğallık, yönetim yoluyla kendiliğindenlik, tasarım yoluyla özgürlük), asıl sorunun, *Finnegans Wake*'den alıntıyla söyleyecek olursak, "Herkes başka biri olduğu zaman kim kimdir?" olduğu bir toplumsal bağlamda birbirine çarpıp yansıyorlardı. Bu motifler, pratikte çoğulculuğun kutlanması şeklini alan evrensellik itkisi; eşgüdümsüz kaldığında bilginin iflah olmaz göreceliliğinin tanınmasını doğuran hakikatin mutlak temeline yönelik arayış; dünyanın umutsuz biçimde müphem oluşunu ifşa eden anlamsal kesinlik rüyası; köksüzlüğü açığa vuran aidiyet kültü; ve nihayet –modern projenin yok etmeyi hedeflediği, fakat modern zihniyetin tam kalbinde yatan–

65. Alıntı Jacques Derrida'dan, *Writing and Difference*, çev. Alan Bras (Londra: Routledge, 1978), s. 132; Jacques Derrida, "Shibboleth," *Midrash and Literature* içinde, ed. Geoffrey H. Hartmann ve Sanford Budick (New Haven: Yale University Press, 1986), s. 338.

müphemliğin "çifte konumlanışı." Burada, başlıca yaşam deneyimleri, destabilizasyon, "bir sonraki uyarıya kadar öyle kalma"lar ya da kesin kimliklerin ve bunlardan birini ötekine yeğlemek için yeterli sebeplerin olmamasıydı. Yine de yaşam, başarısızlık ya da ihmal durumunda sürgün edilme korkusundan dolayı, hem özel hem de kamusal olarak onaylanan, hem uzlaşılabilir hem de kabullenilebilir bir kimliğin *anlamlandırılması* doğrultusundaki sürekli ve ezici bir baskı altında yaşanıyordu. Modern kültür ve modern yaşam koşulları, birbirleriyle savaşarak (birbirleriyle savaştıkları *için*) birbirlerini "anlamlı" kılıyordu. İşte, güçlü asimilasyon baskısına maruz kalan Yahudiler, kimlikleri çıkarmaya ve giymeye, kendi benliklerini bir başkasının benliklerinin anlık görüntülerinden inşa etmeye, benliklerini beyan ve inkâr etmeye, olduklarından farklı olmaya ve olmadıkları gibi olmaya, yapmacıklığa ve gizlenmeye çağrılıyor ve itiliyorlardı; Yahudiler, modern durumun etkisini tam olarak yaşayacak ve bu etkiye uygunsuz tepki vermenin meşum sonuçlarının fazlasıyla farkına varacak ilk insanlardandı.

Başka bir deyişle, modernleşme itkisinin Yahudi tarafı, modern kültürün tipik işaretleri olacak olan entelektüel kalıpların formasyonu ve bilinçli bir şekilde eklemlenmesi için bulunmaz bir alan sunuyordu. Tabii bunun tersi de geçerliydi; bu işaretler, en fazla görünürlük kazandıkları toplumsal durumla birlikte değerlendirildiğinde daha fazla günyüzüne çıkıyor ve incelenmeye daha müsait oluyorlardı. Bu, modern kültürün "Yahudi" karakterli olduğu anlamına gelmez. Yahudilerin doğaları gereği "modern" olduklarını da göstermez. Bunun anlamı şudur: Modernlik, müphemlikle savaşırken, (halen, öteki "yabancılar"a da yapmakta olduğu gibi) Yahudileri, insani durumu bütün tikel görüntülerinden sıyıracak, sonuçta da, modern insani durumu evrensel kılan müphemliği ifşa edecek (ki bu müphemlik, modern projenin hem başarısı hem de iflasıydı) kadar derin ve keskin bir müphemlik durumuna attı.

Harold Bloom, gayretle modernleşen, görünüşte her şeyi kucaklayan, fakat pratikte her şeyi bölen dünya için şunları yazıyordu: "Bireysel bilinci değil de insanlık tarihini güdüleyen şeyin psişik temsilcisi, alegorik ya da ironik olarak düşünüldüğünde, adaletsiz-

lik ve dışlamaların bütün iniş çıkışlarının geleceğe doğru ittiği serseri bir sürgün imgesidir..."[66] Sürgün, yerinden edilme, ikircim ve belirlenimsizlik, evrensel bir insani durum haline gelmeden hemen önce Yahudilerin kaderi olmuştu. Bu, daha yerinde bir ifadeyle, zaten ayrıldıkları bir gelenekle, kendilerini asla kabul etmeyen bir yaşam biçimi arasındaki boş uzamda asılı kalan, geçiş dönemi yaşayan birkaç Yahudi neslinin kaderiydi. İşte bu boş uzamda, insanın varoluşsal açmazının nihai olumsallığı ile müphemliği ve bu olumsallık ve müphemlikten doğan, kendini kurma ve anlam oluşturmanın laneti ve nimeti daha fazla saklanacak bir yer bulamadı, dolayısıyla da mecburen –tüm çıplaklığıyla, utanmadan, göz göre göre– insani duruma dair bir vizyona doğru ilerlemeye zorlandı. İşte böylece, gizlenecek hiçbir yerin bulunmadığı bu uzama düşen (ya da daha doğrusu itilen) ilk insanlar, yurtsuz Yahudi entelektüeller oldu.

O zamandan beri, yurtsuzluk, köksüzlük ve kendini kurma gereksinimi, Yahudilerin alameti farikası olmaktan çıktı. Yahudiler nihayet yerleştiler; fakat onların Yahudi olmayan komşuları, kendi yerleşimlerini eskiye göre daha güvenliksiz görmeye başladılar. Başka bir deyişle, Yahudiler nihayet kabul edildiler; fakat kabul edildikleri bu dünya onaylama ya da reddetme yoluyla kimlik bahşetme kabiliyetinin çoğunu yitirmiş (ya da böyle bir kabiliyeti varmış gibi yapmaktan büyük ölçüde vazgeçmiş) bir dünyaydı. Yine bir başka ifadeyle, bir zamanlar modernliğin asimilasyon baskılarınca yurtsuzluk durumuna itilen (böylelikle de varlığın olumsallığını ve müphemliğini keşfeden) Yahudiler, postmodern varoluşun tadını alan ilk insanlar oldular. Daha sonra yurtlarını buldular; fakat artık zaten dünya postmodernleşmişti. Dolayısıyla da ayrık konumlarını yitirdiler; bu konumlarını tam da "ayrık" olmanın, insani durumun tek gerçek evrensel özelliği haline gelmesinden dolayı yitirdiler.

Bu gelişmeyle birlikte, modernliğin asimilasyon şevki tamamen söndü. Modernlik, dünya üzerinde en büyük zaferlerine ulaştığı yerlerde, kendi imkânsızlığıyla yaşamayı öğrendi (ya da biraz daha

---

66. Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truth: Poetry and Belief from the Bible to the Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 161.

ihtiyatlı bir ifadeyle *öğreniyor*). Bugün artık yalnızca siyah değil bütün renkler güzel ve bu renkler, her bir güzellik birbirinden farklı da olsa, kendi güzellikleriyle övünebiliyorlar. Bu henüz bir gökkuşağı *koalisyonu* olmayabilir; fakat kesinlikle bir gökkuşağı *birlikteliği*dir. Bu, en sonunda kendi kendisine, kendi nihai olumsallığına ve yorumsal derinliklerin tükenmezliğine tahammüllü hale geldiği için başkalarına da mecburen tahammül gösteren, yargılamada ketum ve kendi ikirciminden utanmayan, gökkuşağı-vari, çokanlamlı ve çok yönlü bir kültürdür. Pound, kusursuz bir ahenk, adlarla şeyler arasında gerçekten bire bir ilişki rüyasından vazgeçmeden Yahudi düşmanlığından kurtulamazdı. Fakat, düş kurmayı bıraksaydı da (tehlikeli, paranoyak ve yok etmeye eğilimli olmayan şekliyle) Yahudi düşmanlığını fazla sürdüremezdi.

Pek aydınlatıcı olmayan meşum bir paradoks olarak, modern kültür olarak çökelen Yahudi entelektüel yaratıcılığının patlak vermesi, modernliğin tahammülsüzlüğünün bir sonucuydu. Böyle bir yaratıcı yoğunluk (özellikle de orijinal dramatik biçimiyle), farklılığa kayıtsız kalan ve nihai mükemmellik vaizlerinin ayartmalarına kulak tıkayan bir dünyada yaşayamazdı. Ne zaman ki asimilasyon draması biter, (ya da daha doğrusu, bu dramanın bittiği *yerde*) o zaman Yahudilerin eşsiz yaratıcı ve orijinal kültürel rollerinin hikâyesi de biter.

V
Asimilasyon sosyolojisinde bir örnekolay çalışması II: Müphemliğin intikamı

> Bilmiyorum, asla bilmeyeceğim, bilmediğin sessizlikte, ilerlemelisin, ben ilerleyemiyorum, ilerleyemiyorum, ilerleyeceğim.
>
> Samuel Beckett

Bütün asimilasyon deneyimleri trajik değildi. Hepsi kültürel anlamda yaratıcı da değildi. Aslında durum tam tersiymiş gibi görünüyor; baştan aşağı tüm Batı dünyasında milliyetçiliğin cihat ruhu, fabrika ürünü "ortak miras"ın sunduğu eğlencede tükenirken, ortak kader, kan, vatan ve kolektif misyon gibi etiyolojik mitlerin yerini kendin-pişir-kendin-ye tarzı, mağaza promosyonlarına dayanan ve kişisel olarak oluşturulan kimliklerin alması bunu iyice doğruluyor. Asimilasyonun gündelik yaşamı donuktur; ne esinlenir ne de esinler. Ne bir ıstırap kaynağı, hele hele ne de bir putkırmadır. Entelektüel bir muhalefet ya da kültürel bir macera dürtüsü de yaratmaz.

Batılı Yahudilerin, ulusal, yerel, fakat asla militanca dargörüşlü olmayan orta ve üst-orta sınıflar arasında rahat bir yer edinen büyük çoğunluğu için asimilasyon, yaşam standartları açısından komşularından geri kalmama yarışından başka bir şey değildi. Bu asimilasyonun tek emri, "Komşularının yolundan çıkmayacaksın"dır; bu da yerine getirilmesi kolay ve Cynthia Ozick'in iğneleyici yorumuyla, "sokaklara uyum sağlamak için pencereleri bayraklarla donatma" isteğinden daha eziyetli kaygılar üretecek bir emir değildir.[1] Asimilasyon, her biri kendi halinden memnun ve kendine has içerik çeşitliliğiyle donanmış, barış içinde birlikte yaşayan kamusal görüntülerin genel bir uyumuna dönüştü. Farklılık (özellikle de göze batmadığı sürece), her geçen gün biraz daha kişisel erdemlerin en başta geleni, bir ödev ve gurur kaynağı olarak görüldüğü için, kamusal tektipliliğin idamesi daha da kolaylaşıyor. Sınıfsal, kuşaksal, mesleki, bölgesel, ya da sadece toplumsal anlamda bağlantısız ve özgürce gezen yaşam biçimlerinin bol olduğu bir yerde, etnik kökene dayanan yaşam biçimleri gibi, çok yönlü çeşitliliğin öteki biçimlerinin tabi olduğundan daha can sıkıcı kurallara tabi olabileceği söylenen yaşam biçimlerini özel bir meydan okuma olarak görmek zordur. Etnik kökene dayanan yaşam biçimlerinin geçmişteki eşsizliklerinin hatırası, eski ve hızla yaşlanan kuşağın ara sıra tutan utanç ve utanma nöbetlerinde yaşıyor (tabii yaşıyorsa). Buradaki genel manzara şudur: Dikkatler, hiç de dramatik olmayan bir biçimde, banliyölerin müreffeh Yahudi sakinlerinin öteki müreffeh sakinlere "benzeme"; Yahudi gençliğin, diğer gençliğin son moda yaşam biçimlerini benimseme ve taklit etme; Yahudi profesyonellerin, eşit konumdaki profesyoneller için doğru ve uygun görülen biçimde yaşama, giyinme ve bürolarını dekore etme; Yahudi akademisyenlerin de en son kampus modasına uygun biçimde davranma çabaları üzerinde odaklanıyor.

Asimilasyon baskısı (ya da ondan geriye her ne kaldıysa) acılı olmaktan çıkıyor; bunun sebebi de Yahudilerin yaptıkları şeyler değil, onların asimile olduğu dünyanın başına gelenlerdir. Artık bu dünya, evrensel tikelliğin geç modern ya da postmodern dünyası;

---

1. Cynthia Ozick, *Art and Ardour* (New York: Dutton, 1984), s. 159.

farklılıktan pek rahatsız olmayan ve ikircime teslim olan, farklılıkları aracılığıyla bütünleşen bir dünya. Asimilasyon baskısının silmeyi hedeflediği farklılıkların keskinlik ve derinliğinin, belli bir milliyetçiliğin üstünlük ve tahakküm güdüsünün yoğunluğundan başka nesnel bir ölçütü yoktur.

Gelin bu son noktayı biraz açalım. Aslında Yahudiler, komünist Doğu Avrupa'da ve özellikle Sovyetler Birliği'nde, daha kapsamlı bir asimilasyon yaşadılar. Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki bu Yahudiler, âdetleri, dilleri ve kültürel tarzları bakımından komşularına, müreffeh Amerikan banliyölerinde olduğundan daha fazla benzerler. Hatta bu bölgelerdeki Yahudiler, sadece lafta da olsa kendilerini öteki bürokratlardan, doktorlardan, avukatlardan, zanaatkarlardan ya da tüccarlardan ayıracak dinsel cemaate ve "Yahudiliğe özgü hedeflere" bile sahip değiller. Yine de asimilasyon dramasının onlar için artık bittiğini söylemek, nereden bakarsanız bakın saçma ve kesinlikle aceleci bir yorum olacaktır. Uzun komünist yönetim yıllarında, ulusal anlamda kendini doğrulamanın yarattığı sorunlar çözülmedi, sadece donduruldu. Bu sorunlar, kış uykusu uzadıkça daha patlayıcı bir hal alan bir enerjiyle yeniden aktif hale gelmek için, sadece siyasal ortamın ısınmasını bekliyordu. Bugün bu gerçekleşiyor ve tamamen kültive olmuş olan Yahudiler, Sovyet cadı kazanındaki diğer topluluklardan daha iyi durumda değiller; hatta belki de daha kırılgan ve korunaksız bir konuma sahipler.

Birdenbire uyanıp, Sovyet devletinin birleştirici ve tektipleştirici baskılarına maruz kalan milliyetçiliklerin arasında, iyi kötü, bu devlete doğal olarak bağlı kalan tek grup, bütün o müstakbel bağımsız ulusların tersine hiçbir toprak iddiası ve en ufak bir ekonomik ya da toplumsal kendine yeterlik umudu dahi bulunmayan Yahudilerdir. Yahudiler, devlet korumasına bağımlı, yaşam koşullarını, kolektif güvenlik garantilerini merkezi Sovyet devletine borçlu olan, kelimenin tam anlamıyla bir "devlet-ulus"tur. Dolayısıyla da, ulusal bir temeli olmayan bir devletle devletsiz birçok mazlum ulus arasındaki boşlukta sallantıda kalan Yahudiler, siyasal bir futbol topu rolü için biçilmiş kaftan gibi görünüyor. Hannah Arendt, tüm bir modern Yahudi tarihini yorumlarken şöyle diyordu: "Yahudiler,

Batı Avrupa halklarının sadece komşusu olarak değil, onların tam ortasında yaşadıkları yüz elli yıl boyunca, daima, toplumsal şeref karşılığında siyasal sefalet ve siyasal başarı karşılığında da toplumsal hakaret görme bedeli ödemek zorunda kaldılar."[2] Bugünkü Sovyetler Birliği'ni oluşturan doymamış ve doymak bilmeyen milliyetçiliklerin patlayıcı karışımında Yahudiler, ulusal tutkuları boğmakla suçlanan devlete karşı kusulan kinin yöneleceği ilk bariz hedeftir. Büyük Rusya tutkularıyla (ki bunlar *Nash Sovremennik, Moskva, Molodaya Gvardia, Literaturnaya Rossiya* gibi dergilerin her sayısından çıkarılabilir) dolu insanlar için Yahudiler, Ana Rusya'nın eşsiz ruhu ve geleneğine yöneltilen "enternasyonalist (Batılı-liberal) komplo"yu simgeliyor. Eğer Büyük Rusya güçleri savaşlarını ve tâbi uluslar üzerindeki hakimiyetlerini kaybedecek olursa, Yahudiler, onları ulusal anlamda kendini doğrulamanın düşmanı olarak hatırlayacak olan yeni milliyetçi güçlerin yürüteceği çelişkili ve uyuşmaz asimilasyon baskılarıyla karşı karşıya kalabilirler.

Batılı Yahudiler bağlamında ise, Yahudi asimilasyonundan büyük ölçüde geçmiş zaman kipinde bahsedilebilir. Buradaki asimilasyonun ıstırap ve görkemi, modern tarihteki görece kısa ve yerel bir olaydı. Bu asimilasyon, modern devletlerin, tarihsel anlamda kaçınılmaz, fakat geçici olan milliyetçi formlarını sağlamlaştırmak için gereken fırtınalı, fakat kısa bir dönemine denk gelen birkaç nesli kuşattı: Fokurdayan milliyetçi tutkuların kazanına atılan birkaç nesli... Bu nesiller, köklerinden çoktan kopmuş, fakat yeni çevrelerince de henüz kabul edilmemiş nesillerdi; bu insanların etraflarındaki öteki insanlar, normal olarak içine doğulduğunu ve miras

2. Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (Londra: Allen & Unwin, 1962), s. 56. Ruslarda yeniden doğan dobra Yahudi düşmanlığı, erken dönem modern asimilasyon projesinin bütün özelliklerini gösteriyor: Sovyet Yahudilerine, kimliklerini inkâr ve Rus davasına tamamen teslimiyet koşuluyla hoşgörü vaat ediyor. Yahudilerle Rus ruhunun asli uyuşmazlığını vazetmesiyle ünlü *Nash sovremmennik* ["Çağdaşımız"] dergisinin editörü Stanislav Kuniayev, *Pravda*'nın son sayılarından birinde, Rus ulusal yurduna kabul edilmelerinin sözkonusu olabilmesi için, tüm Yahudilerin izlemeleri gerektiğini düşündüğü kalıp olarak –Rus halk türkülerini derleyen Hilferding, Rus peyzajını resmeden Levitan, (şair kişiliklerinde hiçbiri asla "Yahudi olmayan") Rus şairler Antokolski, Pasternak, Mandelshtam ve Gershenson gibi –bazı "örnek Yahudiler"in adını veriyordu. (Karşılaştırın. "Za slavo– vesomoë!," *Pravda*, 20 Ekim 1989, s. 3)

alındığını varsaydıkları bir yurdu inşa etmek için bütün varlıklarını ortaya koymaya zorlanmışlardı. İşte Kafka, arka ayakları bile neredeyse yerden kesilmiş, fakat ön ayakları nafile yere hâlâ basacak bir yer arayan dört ayaklı hayvanlardan (bunlar, elbette ki zamanın standartlarına göre insan sayılmayacaklardı) bahsederken bu nesilleri kastediyordu. Bu "niteliksiz insanlar"ın asılı kaldığı boş, dünya dışı uzam, cennetle cehennemin esrarengiz bir karışımı gibiydi: Sonsuz fırsatlar cenneti ve başarının asla işe yaramadığı bir cehennem. Birkaç kuşak boyunca –kalkışa zorlanan, inişleri de engellenen– yolcuların tek yeri işte bu boş uzamdı. İşte, asimilasyonun ıstırap ve görkemi, kimliksizlik boşluğundaki bu kısa uçuşla sınırlı kaldı. Uçmaya ayartılan, kandırılan ya da zorlanan –yüksekten uçmaya hevesli ya da buna isteksizce kanat çırpan– bu insan-kuşlar, hem yasal hayvan yetiştiricileri hem de kaçak avcılar için kolay bir avdı. Fakat bunlar, aynı zamanda, korkuyla karışık bir kıskançlıkla, "kuşbakışı" diye adlandırılan bu geniş açılı ve keskin görüşün kısa süren ayrıcalığını da yaşadılar.

Sonuç tabii ki, sürecin hatırasına rengini verir. Aktörler (yani, son perdede hâlâ hayatta olacak kadar şanslı olanlar), Yahudi asimilasyonu dramasının, eğlenceli ve eğitici bir ahlâk hikâyesi değil, bir trajedi olduğunu, bu dramın vahşi sonuna tanıklık ederek öğrendiler. Böyle bir sonla bitmeyen asimilasyon deneyimleri daha az korkuyla, hatta romantik bir nostalji ve gururla hatırlanıyor. Asimilasyon, Auschwitz'le sonuçlanmadığı yerlerde, hâlâ, bir Liberal Parti tarihi kesidi, bir kurtuluş, özgürleşme ve aklın zaferi öyküsü gibi hatırlanıyor. Eski Amerikan ve İngiliz Yahudileri, "tehcir" sırasında, kibar, nazik ve uygar ulusdaşlarının –komşularının ve iş arkadaşlarının– yüzlerini görme gibi göz açıcı bir şansa asla sahip olmadılar. Halbuki, daha önce de gördüğümüz gibi, Alman Yahudilerinden hayatta kalanlar bile, zamanla, akim kalmış aşklarının feci yönlerini yumuşatma ve bu aşkın romantik hazlarını hatırlama eğilimine girdiler. Bu eğilim, facianın etkisini daha uzaktan yaşayan, dolayısıyla da nihai felaketin sorumluluğuna sadece dolaylı olarak ortak olan ülkeler için daha da geçerlidir. Örneğin, David S. Landes'in yakınlarda gözlemlediği gibi, "Fransız tarihini yazanla-

rın neredeyse tamamı konularını sevdikleri için... Fransız Yahudi karşıtlığının öyküsü, çok sorunsal, tahammülü zor ve insanın duygularıyla uzlaşması zor bir öyküdür. Hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar, belki de belalı meselelerden sakınma ya da uyuyan yılanı uyandırmama umuduyla, bu konuda konuşmaktan kaçınmışlardır."[3]

Doğrusu, ister Almanya'da ister başka bir yerde olsun, asimilasyon draması, bütün iniş çıkışları bir tarafa, asla tam bir felaket değildi. Daha da önemlisi bunun, "Musevi dininden Almanlar"ın *Vaterland*'ının [anavatan-ç.n.] son perdesi oynanmadan ve Auschwitz ve Treblinka perdeleri açılmadan önce, aktörleri tarafından böyle algılanamamasıydı. Çünkü bu aktörler, çocuklarının bildiklerini bilmiyorlardı. Onların cehaleti, karşı kanıtlar karşısında bile inatla iyimserliklerini korumaya kadar uzanıyordu. (Biz bugün bu kanıtları, geriye dönüp bakmanın avantajıyla, fırtına öncesi sessizlikteki sezgisel işaretler olarak görebiliyoruz. Onlar ise, aynı kanıtları, insan uygarlığının muzaffer ve durdurulamaz ilerlemesinin baskısı altında geri çekilmeye mahkûm, geçmişin son kalıntıları olarak mazur görüyorlardı.)

Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğunda, Yahudilerin özgürleşmeleri, zamanın bütün anlamlı ölçütlerine göre, kesintisiz ve şaşırtıcı bir başarı öyküsüydü. Sigmund Freud'un babasının evinde duvarlar, birçoğu Yahudi ya da Yahudi kökenli olan, İmparatorluğun ünlü devlet adamlarının ve kamusal kişiliklerin portreleriyle doluydu. Robert S. Wistrich'in muhteşem çalışmasına göre, "Yahudiler, bankacılığa, ticarete, imalata, liberal mesleklere, basına ve siyasete damgalarını vurmuşlardı. Üniversitelerde de, Yahudi burjuva seçkinlerinin yayılışı 1880'lere gelindiğinde çoktan başlamıştı." Viyana klasik *Gymnasien*'ine kayıtlı toplam öğencile-

3. David S. Landes, "Two Cheers for Emancipation," *The Jews in Modern France* içinde, ed. Frances Malino ve Bernard Wasserstein (Hanover: University Press of New England, 1985), s. 302. Landes, Fransa'daki inişli çıkışlı asimilasyon tarihinin en meşum unsurlarını küçümsemekte kullanılan –örneğin, Dreyfus meselesinin "bir bardak suda fırtına koparmak"tan başka bir şey olmadığını ya da Fransız Yahudi karşıtlığının, genel bir yabancı düşmanlığının sadece bir parçası olduğunu (ve özellikle üzerinde durulacak bir şey ya da asimilasyonun kendi mantığıyla ilgili olmadığını) ima etmek gibi– en yaygın on iki yolu sayarak devam ediyor.

rin % 31'i, *Realschulen*'in yaklaşık % 20'si, tıp fakültelerinin % 48'i, hukuk fakültelerinin % 22'si ve felsefe fakültelerinin % 15'i Yahudi öğrencilerdi.[4] Herkese açık, konuksever topluma yönelen, durdurulamayan kitlesel katılıma bakıldığında, asimilasyona gönüllü olanların kendilerini ev sahiplerinin milliyetçi rüyalarına adamalarının en uç ifadeleri bile, bugün olduğundan daha az saçma görünüyor olmalıydı.[5] Bunlara, siyasal saflığın ya da miyopluğun ürünleri olarak gülüp geçmek zordur, adaletsizliktir.

Dramanın talihsiz oyuncularının asla anlayamadığı bir şeyi biz bugün daha iyi anlıyoruz: Alman kültürünün etki alanı (ve de siyasal tutkuların alanı) içinde, asimilasyon projesi –en azından yumuşak ve barışçıl bir süreç olarak– ta en başından suya düşmeye mahkûmdu. Bunun başlıca nedeni, birbirleriyle çelişen ve birbirlerinin potansiyel düşmanı olan ulusal iddiaların şaşırtıcı biçimde bu alanda toplanmış olmalarıydı. Şu katıksız gerçek, her asimilasyon programının kaçınılmaz öğelerinden olan bu çelişkilerin istisnai yoğunluğuna neden oluyordu: Hiçbir milliyetçilik, öteki bazı milliyetçilikleri kızdırmadan, memnun edilemezdi; dolayısıyla da, hiçbir uyumluluğa tam olarak güvenilmez, her sadakat beyanı sürekli kuşkuyla mercek altına alınırdı.

---

4. Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph* (Oxford University Press, 1989), s. 173.

5. Wistrich, çalışmasında derinlemesine incelediği birçok öteki portrenin yanında, "siyasal yazarın en büyük görevinin, bütün halkların tarihinin belirsiz kalan ilk davası olan ulusal karaktere etki etmek" olduğuna inanan, önemli Avusturya tarihçilerinden biri ve Pan-Germen ideologu Heinrich Friedjung'a da yer veriyor. Friedjung'un, kurulmasında rol aldığı ve davasını gönülden desteklediği Pan-Germen hareketi onu Yahudi olduğu için ihraç etti. Hiç bozuntuya vermeyen Friedjung ise, Viyana yönetimi altındaki imparatorluktaki sayısız etnik azınlığın Germenleştirilmesi için çalışmaya devam etti (karşılaştırın. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, s. 160-1). A. J. P. Taylor'un belirttiği gibi: "Friedjung kendisini Alman olarak görüyordu; fakat aslında sadece Almanlığı benimsemişti: Alman olmuştu çünkü Alman kültürüne değer veriyordu. Bu süreç bilinçaltı olduğu kadar maksatlıydı da. Dolayısıyla da, Friedjung öteki ırkların da benzer bir bilinçaltıyla Alman üstünlüğünü tanımasını bekleme eğilimindeydi; Çeklerin, Slovakların ya da Hırvatların kendisini izlemekteki isteksizliklerini anlayamıyordu." (Bkz. Introduction to Heinrich Friedjung, *The Struggle for Supremacy in Germany, 1859-1866* (New York, 1966), s. iv) Benimsediği ulusun coşkun bir *Kulturträger*'i olan Friedjung, Alman kültürünün üstünlüğünün kendisi kadar istekli öteki savunucuları gibi, yükselen "daha küçük" ulusların var güçleriyle kapatmaya ve kapalı tutmaya çalıştıkları kapıları bütün gücüyle zorluyordu.

Yahudilerden, Avusturya'daki sayısız milliyetlerden tam olarak hangisine asimile olmaları bekleniyordu? Gerçekten de, asimile olan Yahudilerin gözünde, "ev sahipleri" kimdi? Çeşitli bölge, eyalet, ilçe, siyasal toplum, çatışan etnik gruplar ve linguistik birimlere bölünmüş bir İmparatorlukta kimin "Avusturyalı" kimin "Avusturyalı olmayan" olduğu nasıl tanımlanacaktı?

Pek çok seçenekle karşı karşıya kalan, fakat doğaları itibariyle bir "devlet-ulus," yani hâlâ tehlikede olan siyasal ve toplumsal haklarının verilmesi ve korunması bağlamında devlete ve yalnızca devlete bel bağlayan bir grup olan Yahudiler, elbette ki, devlet kültürü ve devlet dilini seçeceklerdi; bu da Alman kültürü ve Alman diliydi.

Ne var ki, Avusturyalı Yahudilerin Alman merkezcilikleri meselenin yalnızca bir yüzüydü. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Macaristan ve Galiçya'daki Yahudiler, Alman değil de Macar ya da Polonyalı olmayı benimsemeye başladıklarında, durum pek de iyiye gitmemişti. Yahudilerin Macarlara ve Galiçyalı Polonyalılara doğru kaymaları, Macar ve Leh aristokrasisi tarafından bastırılmış "tarihsiz" milliyetlerin Yahudi karşıtlığını uyandırıyordu.[6]

Böylece, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında, Doğu-Orta Avrupa'nın mevcut ya da muhtemel bütün ulus-devletlerini eşit biçimde saran teritoryal egemenlik ve güç tekeli rüyalarının iflah olmaz uyuşmazlığı, bütün gücüyle Yahudiler üzerinde patladı. Çelişkili siyasal iddiaların dayanılmaz baskıları altında sendeleyen bütün etnik, kültürel ve linguistik gruplar arasında Yahudiler, başarısızlığın ta kendisi ve hüsranın ana nedeni –*tout court* müphemlik– olarak görülüp dışlandılar.

Asimilasyon baskılarına maruz kalma, "sıradan" koşullarda bile, en azından potansiyel olarak, çok güçlü bir göz açıcı etki yaratır: Bu durum, asimilasyon kurbanlarının en kavrayışlılarının, kaygısız ve dingin "yerliler"in göremediği toplumsal giz ve sırları çözmelerini sağlar. Böyle bir etki –böyle bir şans– başka herhangi bir yerde görülmemiş karmaşıklıktaki koşullarda ortaya çıktığından,

6. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, s. 140, 206.

olağanüstü derin olmuş olmalıdır. İşte bana göre, "modern kültürdeki büyük Yahudi atağı"nın nedeni –henüz asimile olmuş ve olan birkaç Yahudi neslinin, modernleşen dünyanın seçilmiş bir bölgesinin belli bir döneminde, bugün bizim haklı olarak *modernlik kültürü* dediğimiz şeyin şekillenmesinde oynadığı şaşırtıcı derecede yaratıcı ve orijinal rolün nedeni– başka her şeyden çok burada yatıyor.

A. MÜPHEMLİĞİN KARŞI ATAĞI

Ionesco bir keresinde şöyle demişti: "Her umutsuzluk mesajının, herkesin özgürce bir çıkış yolu araması gereken bir durumun ifadesi olduğunu düşünüyorum."[7] Şunun altını çizmek lazım: Umutsuzluk durumunu tanımlayan şey, kurtulma dürtüsüdür; bir durumun umutsuzluk olması için bunun, bariz bir menfezi ve belli bir çıkışı olmayan bir dürtü olması gerekir. Dolayısıyla bu durumda çıkış, *bulunmalı* ya da duvarlar delinmelidir. Bu çıkış arayışı ya da inşası da "her bir kişi tarafından," yani bireysel olarak gerçekleştirilmelidir. Galiba cemaat, böyle bir çıkışı bilmiyordu ya da bilse de söylemezdi veya söylese de işe yaramazdı. Bundan dolayı da umutsuzluk, ne ise odur. Daima kendisinden uzakları işaret eder. Kimileri, ileriyi işaret ettiğini söyleyecektir. Fakat bizim "ileri" dediğimiz şey, bizi umutsuzluk durumundan kurtaracak yolun istikametidir. Denilebilir ki, ilerleme, geçmiş umutsuzlukların hatırası ve mevcut umutsuzluktan kaçış kararlılığıdır.

Asimilasyon draması, bir dolu umutsuzluk olarak yaşandı. Dolayısıyla da, akut bir kurtuluş özlemini doğurdu. Denenen yolların çoğunun kapalı, döngüsel, hiç değilse aldatıcı olduğu ortaya çıktıkça, yeni yolların inşasına girişiliyordu. Yeni yol arayışları güçlendikçe bir yandan eskilere güven de yitiriliyordu. Asimilasyon hayallerinin çöküşü, önceleri benimesenen ama artık reddedilen belli bir inanç kümesini baltalıyor falan değildi; bu daha ziyade, (Ar-

7. Alıntı Martin Esslin'den, *The Theatre of the Absurd* (New York: Doubleday, 1961), s. 138.

nold'un deyimiyle) tam da kararlılıkla, sadakatle ve dogmatik olarak inanma alışkanlığını yıkıyordu. Bu yeni yol arayıcıları, sanki, daha sonraları George Orwell'in vardığı yargıyı önceden görmüş gibiydiler: "Bir papağana yeni bir sözcük öğretmekle hiçbir şey kazanılmaz." "Düşman, kişinin o anda çalan plağı onaylayıp onaylamamasından bağımsız olarak çalan bir gramofon gibiydiler."[8] Tasarlanmamış biraradalıklarını kutlamak için kent meydanına toplanan kalabalıkların, onları birleştiren görüşler ve bu görüşlerin onlarda yarattığı haz dolu kendinden geçme hali karşısında duyulan derin kuşku ve korku: İşte buna benzer bir duygu, Freud, Kraus, Schnitzler, Lukács, Adorno, Husserl, Tucholsky, Wittgenstein, Canetti ya da *Wienerkreis*'in [Viyana çevresi-ç.n.] şık felsefecileri gibi aslında birbirinden çok farklı bir dolu insanın ortak duygularının en dokunaklısıydı. Tahammülsüz kalabalıklar tarafından kucaklanan her inanç, teyakkuzu canlandırmalı ve eleştirel yetileri tetiklemeliydi.

Freud'un geçmişe küfrettiği, bugünü zehirlediği, geleceği öldürdüğü söylendi. Bu, hiç kuşkusuz, kalabalıklar tarafından ya da kalabalıklar için söyleniyordu. Bu kalabalıklara göre, bugün, ancak geçmiş kutsalsa, temiz ve düzenliydi; ve geleceği canlı (yani daimi ve ölümsüz bir bugün) kılan şey de, bugünün intizamıydı. Freud ve benzerlerinin "bugünü zehirlediği" düşünülüyordu; çünkü onlar, bir şeyin sorgulanmadan kabullenilmesini reddediyorlar, genel kabul gören şeyleri hakikat saymıyorlar, hiçbir hakikati nihai ve hiçbir inancı da eleştiriden muaf görmüyorlardı. Onlar *sağduyu*nun aleyhindeydiler ve onların bu sadakatsizlikleri, bugünü, bir anda belirsiz ve güvenilmez kılıyor, ta temellerinden sarsıyordu. Fakat onlar bununla da kalmıyor ve şu sonuca varıyorlardı: Kanaatin kendi ayakları üzerinde durmaktan başka çaresi yoktu, zira arkasına saklandıkları otoritelerin hakikat sertifikası dağıtma hakları yoktu. Freud ve benzerleri, güvenliği yıkıyor, düzeni bozuyor, zihinsel dinginliği mahvediyorlardı.

1908'de Georg Simmel'in üniversiteye atanmasına itiraz eden

8. Alıntı Alok Rai'den, *Orwell and the Politics of Despair: A Critical Study of the Writings of George Orwell* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 152, 153.

Dietrich Schäfer adlı bir kişi, Simmel'in "en Yahudi" özelliğinin, "sosyolojiye bağlılığı, yani, insan toplumunu biçimlendiren başlıca faktörün devlet ve kilise değil toplumun kendisi olduğuna inanması" olduğunu söylüyordu.[9] Schäfer'in hakkını vermek gerekir; meseleden bihaber değildi. Simmel'in yazıları, Weber, Sombart ve yeni filizlenen Alman *Sozialwissenschaften*'inin [sosyal bilimler-ç.n.] öteki isimlerinin yazılarıyla karşılaştırıldığında şu çarpıcı gerçek ortaya çıkıyor: Simmel yazılarında, devlet, kilise ve toplumsal gerçekliğe kutsal düzenin mührünü basan öteki "önplan" güçlere çok az yer veriyor ve insani şeyler haritasında bu tür güçlerin yerini marjinalleştiriyordu. Aslında, Simmel sosyolojisinde *toplum* kategorisi bile sadece ikincil bir rol oynar. Bu sosyolojide toplum olsa olsa, hiç bitmeyen toplumsallık sürecinin çökelttiği, oynak, narin ve sürekli değişen bir biçimdir. Eğer büyük dinsel sistemlerin sosyolojisi Weber'in yaşam boyu takıntısı idıyse, para felsefesi de Simmel'in *şaheseri*ydi. Weber devlet bürokrasisinin rasyonelleştirme etkisinden bahsederken, Simmel, grup formasyonunun kendiliğindenliği üzerine kafa yoruyordu. Weber meşru otoritenin temellerini izlerken, Simmel, modern insan zihninin ilginç biçimde kuşkucu ve heyecandan yoksun yapısının arkasındaki toplumsal koşulları inceliyordu. İnsan aklı Weber için, her şeyden önce, gittikçe

9. Alıntı Gay'den, *Freud, Jews and Other Germans*, s. 122. İnsan varlığının temeli olarak görülen kiliseye daha önemsiz bir rol biçilmesi ya da dinin –Durkheim tarzı– sadece "toplumsal bir olgu" ve toplumun güçle desteklenen bir "bütünleştirici çıkarı" olarak "yapısöküm"e tabi tutulması, Schâfer'in çağdaşlarını, bizim çağdaşlarımız için düşünülemeyecek biçimde şok etmiş olmalıydı. Bugün bile yerleşik düzenin güçleri ve öteki savunucuları sosyolojiyi kutsallığını hâlâ yitirmemiş inançları baltalamakla, kötülemekle ve aşındırmakla suçluyor. Schâfer'in korkusunu anlamak için, Simmel'in suçunu, sosyolojinin günahıyla karşılaştırmak gerekir: Bu günah şu ya da bu güç rejimince desteklenen meşrulaştırma formüllerine dayanan, yurtseverlik ya da serbest piyasa ideolojilerini yapısöküme uğratmaktır. Sosyolojinin (birçok sosyoloğun bilerek seçtiği bir hedef olmasa da) daimi başarısı, Theodor W. Adorno'nun ifadesiyle, "her şeye rağmen (düzen kendi içinde, çelişkili de olsa) düzeni savunan tutum"un (*The Jargon of Authenticity*, çev. Kurt Tarnowski ve Frederic Will [Londra: Routledge, 1973], s. 22) eleştirilmesi ve sonunda da baltalanması olarak görünüyor. Simmel, bir Yahudi olarak, bütün güçlerin bu en kutsal gördüğü şeye, yani düzene, saygısızlıktan suçlanıyordu. Her şeyden çok kendi "ulusal" birliği fikrine saplanan aşırı milliyetçi bir Almanya'da Yahudi olması Simmel'in, daha sonraları, hızla "postmodernleşen" bir dünyada neredeyse bütün toplumsal felsefenin benimseyeceği bilişsel bir duruşun öncülüğünü yapmasında etkili olmuştu kuşkusuz.

rasyonelleşen bir düzenin kaynağı ve ürünüyken, Simmel için, parayla birlikte, bütün kesinlikleri ve yerleşik hiyerarşileri eriten bir asit çözeltisiydi. Weber, değerlerin insan eylemlerini pençesinde tutuşunda toplumsal düzenin gizini araştırırken, Simmel, her şeyin eşit özgül ağırlıkla yüzdüğü ve hiçbir şeyin eşsiz, üstün ya da mutlak olmadığı gri izlenimler yığını hakkında yazıyordu. Weber'e göre, rasyonel toplumsal düzenin eli kulağında zaferi, insanın bireysel yaşamında aklın egemenliğiyle birleşirken, Simmel, toplumsal olarak çökelen uygarlık ile insan ruhunun emme kapasitesi arasında, alabildiğine açılan, durmadan genişleyen, ezici ve iç karartıcı bir uçurum görüyordu.

İnancın bir inanç olduğu, bir inançtır; işte, Schäfer'in "Yahudiliği"nden yakındığı sosyolojinin mesajı buydu. İnanç, güçlü ve ezici olabilir; gerçekten de çoğunlukla öyledir. Ama, ne kadar güçlü olursa olsun, yine de her zaman için toplumun, toplumsallığın ve insan etkileşiminin yapay bir *ürünü* olarak kalacaktır. İnanç, istediği kadar hakikatin ezeli özü, başlangıçtan bugün gelen kuralları ve mutlak temelleri olduğu iddialarından medet umsun, şu veya bu amentünün tercih edilmesi olmaktan öteye geçemeyecektir; bu da, tüm tercihlerin olduğu gibi, meydan okunabilecek, eleştirilebilecek, hatta değersizleştirilip toptan reddedilebilecek bir şey olduğu anlamına gelir.

Bu durumda, böyle bir düşüncenin, modern ulus-devletin uşakları tarafından bir Müjde olarak karşılanması ve bu düşüncenin sahiplerinin de ödüllendirilmesi beklenemez. Daha önce pek çok kere olduğu gibi, bu sefer de öfke elçilerden çıkarıldı. Schäfer, hakikat –tam hakikat ve sadece hakikat, gücün asası ve simgesi, egemenliğin meşruiyeti, muhalifleri köklerinden sökme ve bünyeden atma ehliyeti– sayılan inançlara muhtaç olan çoğunluk adına konuşuyordu. Freud, üzerine çektiği şimşekleri yorumlarken, üzüntü içinde, "Toplum, sorunun açıkça tartışılmasına razı olmuyor; çünkü, birden çok anlamda kötü bir vicdanı var... Toplum, eleştiri ve tartışmayı yasaklayarak, mutlaka bir güvensizlik duygusuna yol açan ve güvensizliği inkâr edilemeyen bir durum için tetikte olmayı gerektiren bir kültürel ikiyüzlülük durumunu idame ettiriyor" di-

yordu. Freud, kendisine, bu yasağa meydan okuma ve ikiyüzlülüğün bu kalın zırhını delmeye devam etme gücünü veren şeyi de biliyordu: "Psikanalizin ilk savunucusunun bir Yahudi olması herhalde tamamen bir tesadüf değildir. Bu yeni teoriye inanmak, tek başına muhalefet yapmaya bir derece hazır olmayı gerektiriyordu, ki bu, hiç kimsenin bir Yahudi'den daha fazla aşina olmadığı bir durumdur."[10] Freud'un gönderme yaptığı ve her şeyden önce yalnızlığın, tek başına ayakta kalmanın tanımladığı "Yahudi," elbette ki, onun otopsi ve içebakıştan bildiği Yahudi'ydi: Milliyetçilikler ve asimilasyon çağının Yahudi'si; kökeninden koparılan, fakat henüz başka bir yurda kabul edilmeyen Yahudi.

Fakat şu da önemli bir paradokstur: Freud, toplumsal ikiyüzlülüğe ve toplumun yüceltiği hakikatin sahteliklerine yaptığı nihai saldırısını (tıpkı, *Wienerkreis* mücahitlerinin metafiziğe, Husserl ve aynı görüşteki ötekilerin de "doğal tutum"a saldırılarında olduğu gibi), bu defa başka bir hakikat ihsan eden otoritenin –yani bilimin– kanatları altından yapıyordu. Tartışılamaz hakikatlere karşı yürütülen savaş, böylelikle, evrensel geçerliliğe ve bağlayıcılığa sahip önermeler yapma hakkı tartışmasına ve böyle bir otoriteyi devlet, kilise ve "yerliler"in öteki icra organlarından söküp alarak, özerklik kazanması ve bunu koruması beklenen kurumların eline verme çabasına dönüşmüştü. Geleneksel –dinsel– otorite elde etmenin yolları hâlâ sıkı sıkıya kapalı ve yeni –siyasal– otoriteye giden yollar da yalnızca aristokrasiye açık olduğuna göre, sonucu eldeki kâğıtların değil de beceri, çalışkanlık ve yeteneğin belirlediği tek oyun bilimdi. Martha Robert, Freud için şunu yazıyordu: "Yaşamaya ve çalışmaya mahkûm olduğu toplumda, bir Yahudi'nin aşağılanmaktan kurtulabilmesinin iki yolu vardı: Büyük paralar kazanmak ya da genel kabulü zorlayacak kadar bilgili olmak." Freud aşağılanmayı babasından biliyordu; etrafında çılgınca kaçmasını gerektirecek bir dolu aşağılama mevcuttu. Kaçış yollarından birini bilim sunuyordu. Yalnızca beceri ve başarıyı ödüllendirmeyi, sadece argümanın gücüne saygı göstermeyi vaat eden bilim, bugünü

10. Sigmund Freud, "The Resistances to Psycho-Analysis" (1925), *Collected Papers*, C. 5 (Londra: Hogarth Press, 1950), s. 170-1, 174.

geçmişin yüklerinden kurtarmada biçilmiş kaftan gibi görünüyordu. Freud, bilimden "iki yarar" bekliyordu: "Kendisini üne kavuşturacak büyük bir buluş, 'iyi've aydınlanmış topluma kabul edilme."[11]

Nitekim Freud'un da, ne iyi ne de aydınlanmış olan bir toplumun yürüttüğü aşağılamaya karşı temyize başvurduğu makam bilim oldu. Fakat bilime, aleyhte bir kararın düzeltilmesi ya da zararının karşılanmasını isteyen bir davacı olarak başvurmadı. Yaralanmış onur, hükmün iptaliyle tedavi edilemezdi. Onurun onarılması için daha fazlası yapılmalıydı. Doğru, ilk kararın yanlış önermelerden yola çıkılarak verildiğinin ve alt mahkemenin yanlış önerilerce yönlendirildiğinin gösterilmesi gerekiyordu. Fakat bu yetmezdi; alt mahkemenin yetkisini aştığı, aslında bu konuda karar verme yetkisine sahip olmadığı da kanıtlanmalıydı. İlk karar iptal edilmeli, geçersiz ilan edilmeliydi. Basit bir özür işe yaramazdı. Freud bilime bir asi olarak başvuruyordu; halbuki kendisi, siyasal anlamda ılımlı, liberal, biraz muhafazakâr ve kızıllara, barikatlara falan asla sempatisi olmayan bir insandı. Kararını feshetmek istediği başka bir otoritenin kirli çamaşırlarını ortaya dökmek için bilimin otoritesini kullanması gerekiyordu. Freud, otoritesi bu şekilde kullanılabilecek bir bilime muhtaçtı. İşte böyle bir bilimi neredeyse sıfırdan yaratmak zorunda kaldı. Kafka'da olduğu gibi, "hiçbir şey bahşedilmediği" için "her şey kazanılmalıydı."

Freud'un, Musa ve tektanrıcılık üzerine olan son kitabında Musa'yı Mısırlı ilan ettiği ve ölümünden Yahudileri sorumlu tuttuğu şeklindeki şaşırtıcı kararını yorumlayan Robert, "Freud'un, herhangi bir insan ya da ülkenin değil, öldürülen peygamber gibi sadece yaşamını adadığı işinin çocuğu olmak istediğini" düşünüyordu.[12] Fakat öyle görünüyor ki, nihayet seksenli yaşlarında, yaşamının büyük bölümünde içten içe kendisini özdeşleştirdiği bir adamın görkem ve trajedisi üzerine ilk tarihsel romanını yazarken Freud'un arzuları pek bir anlam taşımıyordu. Bu evrede, kahramanına atfettiği

---

11. Robert, From *Oedipus to Moses*, s. 51, 79. Hannah Arendt'in yorumladığı gibi, asimilasyonun öncülerinin çocukları "Çok geçmeden, topluma kabul edilmenin tek bir yolu olduğunu –ünlü olmaları gerektiğini– keşfettiler" (*The Jew as Pariah*, s. 116).

12. Robert, *From Oedipus to Moses*, s. 167.

davranışlar artık bir niyet beyanı olamazdı; bu daha çok, yaşlı bir adamın, arkada bıraktığı yola dönüp son kez bakışıydı.

Freud babasının oğlu olmak istememiş değildi. Bilakis, suçun hayaletinden ve utancın pençesinden kurtulmuş bir oğul olmasına izin verilmedi. Sigmund'un babası, başkente yeni gelen tamamen asimile olmamış birisi olarak, harika çocuğunun, bir yandan evlattan beklenen saygıyı sürdürüp aile geleneğine sahip çıkarak, bir yandan kendi olanaklarını ortaya çıkarmasının sınırlarını belirlemişti. Seyahat etmeyi çok seven bir adam ve açgözlü bir antika koleksiyoncusu olan Sigmund Freud, birçok iptal ve ertelemenin ardından nihayet Akropolis'e vardığında, duyduğu ilk, en keskin ve unutulmaz duygu suçluluk duygusuydu. Bunu yıllar sonra da hatırlıyordu:

> Başarılı olmanın getirdiği doyuma suçluluk duygusu eşlik ediyordu; burada yanlış ve ezelden beri yasaklı bir şeyler vardı. Bu, bir çocuğun babasını eleştirmesi gibi bir şeydi... Sanki başarının özü, kişinin, babasından daha fazla şeye sahip olmasıydı ve sanki kişinin babasını aşması hâlâ yasaktı... Tam da Atina ve Akropolis teması, içinde, oğulun üstünlüğünün kanıtlarını barındırıyordu. Benim babam hep çalışmıştı, orta öğrenim görmemişti; Atina onun için fazla bir şey ifade edemezdi...[13]

Ancak, Theodor Reik'in gözlemlediği gibi "Yahudiliğinden utanmak" ile "ebeveyninden utanmak," utancın psikolojik anlamda özdeş biçimleridir (tabii eğer ebeveyn Yahudi'yse).[14] Sigmund Freud'un babası, bir *Gymnasium*'a gitmeyip çalışması bir yana, aynı zamanda bir Yahudi'ydi ve Viyana'daki Yahudi babalar –orta öğrenim görmüş olsalar da olmasalar da– oğullarının Akropolis yoluna kırmızı halı sermezlerdi. Sonuçta oğulların, bu kadar ileriye gittiklerinde de, oraya ulaşmanın zevkini babalarıyla paylaşmaları zordu. Dolayısıyla da, oraya ulaşmanın saadetini zehirleyen bir suçluluk doğar, gurura ihanet duygusu karışırdı.

---

13. Sigmund Freud, "A Disturbance of Memory on the Acropolis," *Collected Papers* içinde, C. 5, s. 311-2.
14. Theodor Reik, *Listening with the Third Ear* (New York: Arena Books, 1964), s. 71.

Aynı şekilde insanın, vatan evladı olması da sadece bir arzu meselesi değildi. Hele kişinin kendi arzusuyla olacak bir iş hiç değildi. Bir defa, çocuk gayri meşruydu; tek umudu evlat edinilmekti. Hayal edebileceği en iyi şey, müşfik ya da merhametsiz, fakat daima kuşak farkı barındıran bir manevi anavatan, belki de bir *üvey*-anavatan olabilirdi. Öz evladın tersine, üvey evlat sevilmeyi bir hak olarak talep edemezdi. O, sevilmeye değer olduğunu kanıtlamalıydı. Bunu hak etmeli, kazanmalıydı. Onun aile üyeliği, üyeliğin bütün güvencelerinden yoksundu. Bu, ancak defolu bir üyelik olarak sürdürülebilirdi. Üvey evlat her an bir dışlanma uyarısı alabileceği gibi, hiç haber verilmeden red edilebilirdi. Hatta dışlanma ya da reddedilme olmasa bile, manevi çocuğa, tekrar tekrar, talihini manevi ebeveyninin yüce gönüllülüğüne borçlu olduğu söylenirdi. Alabildiğine müteşekkir davranmaya ve itaat etmeye çağrılırdı. Ancak kendisinden isteneni yaptığında da, samimiyetsizlikle ya da takiye ile suçlanır, bu konudaki gayretkeşliğiyle alay edilir ve bu nihayet, aidiyetinin natamamlığının kanıtı sayılırdı. Manevi ülkesine yaranmak için ne yaparsa yapsın, son sözü yine bu ülke söylerdi.

Üvey evladın niyetlerinin anlamına, üvey vatan karar verirdi. Bu atfedilen anlamın kendi niyetiyle örtüşmesini sağlamak için, kişinin, gerçekten de, varını yoğunu ortaya koyması gerekirdi. Ülkenin kararsız kalma ve inadına kusur bulma özgürlüğüyle başedebilmek kolay değildi. Erich Fromm, Freud için, "Kuşkudan ve başarısızlık duygusundan kurtulmak istiyorsa, dünyayı entelektüel olarak fethetmeliydi" diyordu.[15] (Bu sözlerden yirmi küsur yıl sonra, Fromm'un bu bilgiç hikmetini onaylarcasına, başka bir Yahudi –Arthur Rubinstein– hem de hükümet destekli Yahudi karşıtı öfkenin doruğa çıktığı bir zamanda, Varşova'da "Polonya ulusunun büyük çocuğu" olarak ağırlanıyordu). Dolayısıyla da Freud'a, "hayatının işinin adamı olmak" kalıyordu. İstediği için değil, mecbur kaldığı için. Yaşamının sonunda da haklı olarak ve hiçbir hüsran ve reddedilme korkusu olmadan "*kendi* ülkem" ve –gerçekten de– "*ailem*" diyebileceği tek yerin işi olduğundan hiç şüphesi kalmamıştı.

15. Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (Londra: Allen & Unwin, 1959), s. 6.

Nereden bakılırsa bakılsın, eğer insan gerçekten de ülkesinin başarısından gurur duyacaksa, Freud'un hayatının işi, bitmez bir gurur kaynağı olan görkemli bir vatandı. Bu hiç kuşkusuz, Freud'a güvenli bir yurt sunmayan ve sonunda da kendisini sürgüne gönderen bir ülkeydi; kendi kendine yeten, başkalarını kendi dinine dönmeye zorlayan, misyoner ruhu, hiçbir muhalefete tahammülü olmayan ve kendisine alternatif teşkil eden değerleri, bunlar direnme ve isyan niteliği kazanmadan, *asimile etme* ve emmeye baş koymuş tam bir vatandı. "Psikanalizin kendisi, tanımını yaptığı şeyin kültürüdür..." Bilinçdışı, yalnızca Freud'un dili olarak yapılandırılabilir; burada ego ve süperego Freud'un metinleridir: "Biz Freud'un metinleri haline geldik; *Initiatio Freudi*, zamanımızın ruhsal yaşamının zorunlu kalıbıdır."[16]

B. FREUD YA DA İKTİDAR OLARAK MÜPHEMLİK

"Tanrı'nın sözü," diyor Scholem, Yahudi geleneğini yorumlarken "sonsuz olmalıdır; ya da, başka bir deyişle, mutlak söz aslında anlamsız fakat anlama *gebe* olan sözdür. Bu söz, insanların gözünde, anlamın sayısız tabakasına işaret eden anlamlı ve sınırlı sayıda cisimleşmelere dönüşür... Anahtarın kendisi yitirilebilir; fakat onu aramaya yönelik yoğun arzu hep canlı kalır."[17] Susan A. Handelman, Rawidowicz'e göndermeyle, Tanrı'nın Musa aracılığıyla Yahudilere verdiği bir (belki de tek) şeyin *yorumlanacak* bir metin olduğunu hatırlatır. Bu, sadece anlamlarının açığa çıkarılmasını bekleyen kesin önermelerden oluşan bir derleme değil, tam da *yorumlanacak*, yeniden-yeniden yorumlanacak bir metindir. Çünkü bu

16. Harold Bloom, *The Breaking of the Vessels* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 63, 64.
17. Gershon Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York: Schocken, 1969), s. 12. Harold Bloom ise daha dobra konuşuyor: "Kabala, mistik olmaktan çok yorumlayıcı ve mitsel bir gelenek gibi görünüyor... Kabala, Tanrı'yla birleşme yolundan çok entelektüel bir spekülasyon biçimi olmasıyla Hıristiyan ve Doğu mistisizminden kesin olarak ayrılıyor. Kabalacılar da, tıpkı Gnostikler gibi, Bilgi'yi aradılar; fakat Gnostiklerden farklı olarak, bilgiyi Kitap'ta aradılar." (*Kabbalah and Criticism* [New York: Seabury Press, 1975], s. 47.)

metnin, bitmez tükenmez, öngörülemez birçok anlamı vardır; bunlar, ifşa edilemez, sonu olmayan bir yorum süreciyle yaratılır. "Yorum, İsrail'in büyük buyruğu ve İsrail tarihinin gizidir."

Tanrı'nın armağanı, "her yeni yorumla, üzerinde çalışıldıkça gelişmeye devam eden" bir metindir. Metnin ifade bulmuş anlamının *yerini almaya* çalışan her bir yorum, bu anlamın genişletilmesiyle sonuçlanır. Metonimi metafordan doğar. Metin canlıdır; fakat, sürekli yalanlamayla harekete geçirilmezse ölür. Büyüyerek ve kendisini sürekli yeniden yaratarak varolabilir. Bu süreç asla bitmez, bitemez ve bitmeyecektir. Yorumlar, metni geri besler –tıpkı canlı bir organizmanın ürettiği ve kendisine eklenen yeni hücre ve dokular gibi– "ağın parçalarını örer ve metinle iç içe geçer." Metni zenginleştiren her bir yorum, kendisinin yorumlanmasını acilleştirir, yeni çalışmalar ile yeni anlam arayışlarını zorunlu kılar. Metnin örtüklüğüne nüfuz etme yolunda atılan her bir adımla birlikte, metin adı verilen bu hayat biçimine yeni ve hep daha karmaşık olan örtük anlamlar eklenir. "Yorumsama işlemiyle aydınlatılması gereken örtük içerik kavramı –ki bu, hem Freud'u hem Hahamları, Protestan düzanlamcılık geleneğinin tam karşısına yerleştiren bir kavramdır– anlamın, açık bir kavramın herhangi tek bir örtük kavrama indirgenmesi olarak tanımlanması girişimini reddeder."[18] "Yahudi Tanrının armağanı," deyim yerindeyse, bitmeyen bir anlam arayışı ihtiyacı; nasıl ilahi aklın derinliği kavranamıyorsa, anlam açlığının da doyurulamayacağı bilgisi ve –ödülü ne kadar kısmi ve geçici de olsa– bu arayışı sürdürme kararlılığıydı. Tanrı'nın armağanı, tabiri caizse, *müphemlik* bilgisi ve bu bilgiyle yaşama becerisiydi.

Normalle anormal, düzenliyle kaotik, sağlıklıyla hasta ve akıllıyla deli arasında kesin sınırlar çizmek, hep iktidarın icraatidir. Böyle sınırlar çizmek, tahakküm etmek demektir. Norm ya da sağlık maskesini takan, kâh akıl kâh sağlıklılık olarak, kâh yasa ve düzen olarak karşımıza çıkan şey tahakkümdür. Tahakküm, (çoktan delilik, düzensizlik, anormallik ve hastalık olarak tanımladığı) karşı tarafı, kendi başına varolan bir eyleyen, eşit güce sahip açgözlü

18. Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albery: State University of New York Press, 1982), s. 42, 49, 147.

bir eş, bir karbon kopya, aynadaki bir imge ve bir rakip olarak temsil etmeye can atar. Halbuki bu farazi rakip, tanımlama iktidarının bir ürününden, tekel rüyasının bir çökeltisinden ve bitiremediği çalışmasının tortusundan başka bir şey değildir. İktidar, düşmanlarını, kendine saklamak istediği şeylerden mahrum bırakarak yaratır; düşmanlar da sadece bu mahrumiyet ile ve bu mahrumiyet kanalıyla varolur. İktidar, düşmanlarını kusarak, müphemlikten arınmayı, belirsizliği net bir ayrıma, çokanlamlılığı da karşıtlığa dönüştürmeyi planlar. Bunu başardığı zaman (tabii başarırsa), ayrılamayan ayrılmış, bölünemeyen bölünmüş olacak, artık varoluş kırılgan olmaktan ve dünya da gizemli olmaktan kurtulacaktır. Son zerresine kadar sınıflandırılan dünya artık emre amade hale gelmiş olacak ve –Bentham'ın Panopticon mahkûmlarının eylem ve niyetleri gibi– saydamlaşacaktır. İktidar, müphemliğe karşı bir savaştır. Müphemlik korkusu iktidardan doğar; bu, iktidarın yenilme korkusu (önsezisi?) dir.

Gerçekliğin müphem temelinin ortaya çıkarılması için –müphemliğe karşı yürütülen savaşın alıcı ucuna kaçamayacak şekilde yerleştirilen, fakat bu yerleştirilmeye isyan eden– Freud gibi bir yabancı gerekiyordu. Doğal olduğu açıklanan sınıflandırmalar, zor kullanarak desteklenen ve canlandırılan kanaatlerden, toplumsal sağlığın sözde normu da iktidar destekli baskının ürününden başka bir şey değildi. Yoksa "normal" insanların "normal" davranışlarıyla "nörotik semptomlar" arasında, rüyalarla "gerçek şeyler" arasında, övülen akıl ile marazi duygular arasında, aydınlanmış yüzey ile karanlık derinlik arasında ve dost içeri ile korkutucu dışarı arasında, iktidarın gaspettiği gerçekliği anlatma hakkı haricinde, açık bir statü farkı yoktu. *Süperego* olmaksızın *id* de olmazdı.

"Normal insanların belirli yaygın zihinsel eylemleri... nevroz semptomları gibi değerlendirilmeli; yani bunların, öznenin bilmediği fakat analitik araçlarla kolayca keşfedilebilecek bir *anlamı* vardır." "Rüyalar, genellikle, yoruma açık zihinsel yapılardır."[19] Her

19. Sigmund Freud, "Two Encyclopedic Articles," *Collected Papers* içinde, C. 5, s. 113. "The Limits to the Possibility of Interpretation," *Collected Papers*, vol. 5, s. 153. Jonathan Culler'in (bkz. Jacques Derrida, *Writing and Difference* [Londra: Routledge, 1978], s. 207) işaret ettiği gibi Freud, yaygın iktidar temelli karşıtlıkları, "is-

şeyin –ister anlamlı ister anlamsız olduğu söylensin– anlamları vardır; bunlar, bastırıldığında yeniden yeniden keşfedilecek ve görünüşte saydam olduklarındaysa yeniden yeniden sınava tabi tutulacak anlamlardır. "Psikanalistin, anlamsız görünen şeyleri yorumlamaya başlamasının bir yolu, bunların anlam kazanacağı bağlamları tahayyül etmektir. Görünüşte tek bir anlamı olan bir ifadeyi yorumlamaya başlamasının bir yolu, aynı sözlerin başka anlamlara geleceği öteki bağlamları tahayyül etmektir."[20] Psikanaliz, *bir yorumlama sanatı* olacaktı. İnsan dünyasının (sadece anormal, hastalıklı, korumasız ve denetlenmeyen bölümünü değil) *tamamını*, yorumlanacak bir metne dönüştürdü; yapıştırılan etiketleri anlam, kataloglanan kod adları da kimlik olarak kabul etmeyi reddetti. Böylece bu dünyayı *yapısöküme* uğrattı. Özü soru sormayı yasaklamak olan *yapıyı*, sorular sorarak, baltaladı. Psikanalitik meydan okumanın özü, hiçbir yorum biçiminin ayrıcalığının olmaması, anlamlandırıcı hiçbir bağlamın ötekilerden açıkça üstün olmaması ve hiçbir anlamın ötekileri dışlayarak seçilemeyeceğiydi. Şeyler, bize söylendiği ya da öyle olmalarına inanmaya zorlandığımız gibi değildir.

Nevroza sadece insanlar maruz kalır; yalnızca insan yaşamı nörotik bir yapıya sahiptir. Çünkü, "Egosunda, egosunun öteki tarafını sürekli izleyen, eleştiren, ölçüp biçen, böylece de bunu dengeleyen bir bölüm olduğu için, iki yazgı arasında kıvranmaya mahkûm olan tek varlık insandır." İzleyen ve izlenen şeklindeki bu bölünme, ruhun dramasına dönüşen insani durumdur. Dünyanın güçleri, göründükleri gibi olmadıklarını gizlemek için insanı, olması gerektiği gibi olmadığına inanmaya zorlar. Kendi kendisini sorgulama saplantısına kapılan insan, dünyanın ehliyetini denetlemeyi unutur. Toplumsal güçlerin müphemliği, aklından hiç çıkmayan kendi ye-

---

tenmeyen"in bastırılmasının araçları olarak "yapısöküm"e tabi tutuyordu. Dolayısıyla da, her bir ikiliğin/çatallaşmanın ilk, yani tahakküm eden tarafının tam olarak anlaşılması, ancak ikinci, yani tabi olan tarafın tuttuğu ışıkla mümkün olabilirdi (yani deneyim, rüyanın ışığında; sağlıklılık, deliliğin ışığında; "normal" de "anormal"in ışığında anlaşılabilirdi). "Marjinal ya da sapkın tarafın anlaşılması, öncelikli varsayılan tarafın anlaşılmasının koşuludur." "Her şeyi tersinden değerlendiren yapısöküm," Culler'in özetiyle, "başköşeyi önceden marjinal sayılmış olan şeylere veriyordu..."

20. Marshall Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), s. 24.

tersizliği korkusuna dönüşür. Bir isyana dönüşmesi gereken şey nevroz fiyaskosuna dönüşür. Bu açmaz, diyor Ernst Simon, "Modern diaspora Yahudilerine, özel bir biçimde yansımıştır."[21] Modern bir diaspora Yahudisi olan Freud, bu durumu bütün şiddetiyle yaşadı. Yahudileri, asimilasyoncu güdü ana hedefi ve test alanı olarak seçen modern güçler, bu insanları, çokanlamlı ikircimin ve görecelilik ile kronik eksik belirlenimin damgasını vurduğu geleceğin dünyasının gönülsüz avangardları yaptı. Bu güdünün, başlıca kurban olarak bu insanları hedef alması pek de tesadüf değildi.

Modern milliyetçi güdü, diaspora tarihinde hiç de yeni olmayan bir deneyime keskinlik ve acılık katmaktan başka bir şey yapmadı. Yahudiler, izlenmeye, eleştirilmeye, karşılaştırılmaya, yani savunma hakkı verilmeden *yargılanmaya* alışıktılar. Yargının mahkûm ettiği kötülüğün, yargılamadan doğduğunu çok önceden öğrenmişler, bunu da, modern zamanların eşiğinde geliştirilen Kabala doktrininde ifade etmişlerdi:

> Bu doktrin zamanla gelişerek, kötülüğün kaynağını, yargılama niteliğinin şefkatten arındırılmasıyla mümkün hale gelen yargı gücünün aşırı büyümesinde görmeye başladı. Buna göre, hiçbir yumuşatıcı bileşeni olmayan bu çıplak yargılama [ki bu, genellikle düşman ve öfkeli bir yargıç olan ötekinin yargılamasıydı – Z. B.], kendi içinden, zemindeki fazla suyun yönlendirildiği bir akıntı oluğu olarak, *sitra ahra*'yı (öteki taraf) yaratıyordu.[22]

Modern zamanların getirdiği yenilik, asimilasyon projesinin eşsiz ve dikkat çeken ustalığıydı: "Fethedilmiş kentler"de "garnizonlar" kurmak, sanıkları, kendi kendilerini yargılayan sulh hâkimlerine dönüştürmek, görünüşte sanıkları başkalarının yargılamasından kurtararak ve mahkemelerin yerine özeleştiriyi koyarak sanıkları daimi bir özmahkûmiyete ve özsavunmaya hapsediyordu. İşte iyiyle kötünün organik birliğine her şeyden daha fazla hizmet eden şey bu yenilikti. Bu, normal ile anormalin, sağlık ile hastalığın, akıl ile deliliğin içiçe geçmesi ve birbirlerini belirlemeleri biçiminde ortaya çıkıyordu.

21. Ernst Simon, "Sigmund Freud, The Jew," *Leo Baeck Institute Year Book* içinde, C. 2, s. 297.
22. Gershon Scholem, *Kabbalah* (New York: Quadrangle, 1974), s. 123.

"Delilik, genellikle bir *dışlanmışlık* konumu işgal eder; bu, bir kültürün *dışıdır*. Fakat *klişeleşmiş* delilik, bir *dahil olma* konumuna yerleşir, ki bu da bir kültürün *içi* haline gelir... Deliliğin gerçekten klişemiz haline geldiğini söylemek... deliliğin, çağdaş dünyada, içeri ile dışarı arasındaki radikal ikircime işaret ettiğini söylemektir." Shoshana Felman'ın, deyim yerindeyse, Freud'un, modern *içselleştirilmiş gözetim* icadının teşviğiyle keşfettiği şeyden çıkardığı ders budur. Fakat bu "radikal ikircim" keşfedildiği ve kaydedildiği anda bütün yorum ve anlama girişimlerinin doğasında varolan başka bir müphemlik ortaya çıkar. Delilik, aklın üstünlüğüne duyulan bir saygıdır. Delilik, aklın hükümlerine meydan okurken, aslında aklın tahakkümüne meydan okunamazlığı teyit eder. Fakat, eğer bu işlevi icra etmesi için, deliliğin, bir yandan kendisini akıl olarak sunarken (yani aklın rakipsiz otoritesini, düşünce açıklama tekelini tanırken), öte yandan kendisini akıldan uzaklık (yani deliliğinin farkında *olmamak*) olarak yorumlaması gerekiyorsa, o zaman biz, aklın nerede bittiğini, deliliğin nerede başladığını nasıl bileceğiz?

> Eğer delilik, bir akla *iman eylemi* olarak tanımlanırsa, o zaman hiçbir makul inanç, delilik kuşkusundan muaf olamaz. Bu durumda akıl ve delilik, ayrılamayacak biçimde birbirlerine bağlanır. Delilik, aslında, bir düşünce fenomeni, ya da başka birinin düşüncesinde, düşüncenin Ötekisini iptal etme iddiasında bulunan bir düşüncedir; yani düşünce olmayan düşüncedir. Delilik, yalnızca çatışma halinde bir dünyada, düşüncelerin çatışmasından doğabilir.[23]

Modern dünya bir çatışma dünyasıdır; bir *iç* çatışmaya ve kişisel bir müphemlik ve olumsallık durumuna dönüşen, *içselleştirilmiş* bir çatışma dünyası. Tıpkı bir bahçenin yabani ot üretmesi gibi delilik üreten bir dünyadır. Bahçıvan, bahçe bitkilerini yabani otlardan ayırabilir; çünkü bunları tanımlama gücüne sahiptir ve kararları, tanımlama otoritesi devam ettiği sürece, bağlayıcıdır. Fakat acaba, "bahçe bitkilerinin" ve "yabani otlar"ın insan olduğu ve bu insanların kendilerini bahçe bitkilerine dönüştürmeleri ve "yabani" arkaplanlarının kanser gibi yayılmasına karşı kendilerini aşılamala-

23. Shoshana Felman, *Writing and Madness*, çev. Martha ve Noel Evans ve yazar (Ithaca: Cornell University Press, 1985), s. 13, 36.

rı istendiği zaman er geç yaşanacağı gibi, bu otoriteye meydan okunduğunda ne olacaktır? Bu durumda normali anormalden, doğruyu nörotikten, aklı delilikten nasıl ayırabilir*ler*?

Harold Bloom, "Freud'da merkezi" bulduğu bütün paradigmaları (felaket kanalıyla yaratım, aile romansı, bilinçaltında saklanan şeylerin psikanaliste aktarımı gibi) aynı zamanda "müphemlikten mustarip" bulur.[24] Bu paradigmalar, dostluk ve düşmanlığın doğuştan alametleri olan *sevgi* ve *nefreti*; dostluk ve düşmanlığın yapı taşları olan *çekme* ve *itme*yi birbiriyle karıştırır. Freud'un paradigmaları, *müphem üçüncü*nün, yani yabancının deneyiminden şekillenmiş gibi görünüyor; bu yabancı, dünyanın çelişkilerini üstlenecek günah keçisi olmak üzere dünyaya gelmiş gibidir. Çarmıha gerildiği tepeden aşağıya, dünyaya bakan yabancı, dünya düzeninin sahteliğini, yani düzeni idame ettiren karşıtlıkların sadece örtebilecekleri ama asla tedavi edemeyecekleri ikircimi ilan eder.

Freud, hiçbir yorumun –hep bu amaçla çalışmasına ve mücadelesinin gittikçe "gelişiyor" olmasına rağmen– tam olmadığını ve hakikate doyamayacağını ilan eder. Fakat "gelişmek," alternatiflerini meşru biçimde *dışlayacak* bir hakikate yaklaşma anlamı taşımaz. Bunun anlamı, kuşkulanılan, fakat bilinmeyen karşı yorumlara daha çok hoşgörü, daha fazla alçakgönüllülük ve aslında tahmin edilen, fakat ihtimal verilmeyen öteki olasılıkları *dahil edecek* kadar geniş bir perspektiftir. Freud, daha önce açıklanan nedenlerden ötürü, işinin bilimsel otorite ve prestiji olduğunu iddia ediyordu. Fakat bir yandan işinin, bilimin olabileceği kadar ciddi ve etkin bir alanı olarak tanınmasını isterken, öte yandan da, psikanalizin kimliğini, bilimin mevcut mütehakkim ve zorba pratiğinin içinde bir tekel ve dışlama egzersizi olarak eritmeyi reddediyordu.

Her şeyden önce, Freud'un, kendisini bilimin oturmuş kurumlarına sevimli gösterecek biçimde cevaplamayı şiddetle reddettiği soru şuydu: "Bir analizin doğal sonu gibi bir şey var mıdır, ya da bunu böyle bir sona götürmek mümkün müdür?"[25] Freud'a göre, analiz edilen herhangi bir rüyanın bütün yorumları –ne kadar inan-

24. Bloom, *The Breaking of the Vessels*, s. 57-8.
25. Freud, "The Limits to the Possibility of Interpretation," s. 153.

dırıcı ve makul olursa olsun– "Mümkün ama kanıtlanmamış yorumlardır. Kişi, birçok anlam kapasitesi taşıyan bir rüyaya kendisini alıştırmalıdır. Dahası, bunun suçu, her zaman yorumlama işinin tamamlanmamışlığına yüklenemez; bu, örtük rüya-düşüncelerin kendilerinde içkin de olabilir."[26] Analistin çalışması, doyum sağlayabilir, acıları dindirebilir, hatta tedavi bile edebilir; fakat bu iş asla bitmez ve bunun etkileri asla garanti ve nihai değildir. Analistin görevi, "Unutulan şeyi geride kalan izlerden çıkarmak ya da daha doğrusu, bunu *inşa etmek*tir." Analist, tıpkı bir arkeolog gibi, "Çıkarsamalarını hatıra parçacıklarından, çağrışımlardan ve öznenin davranışından çıkarır... Fakat eskiden yaşadığı ve unuttuğu bir olay öznenin önüne konduğunda bu olay bir 'inşa'dır." Yeniden inşa edilen şeyin gerçek olaylara uymasının herhangi bir garantisi var mıdır? Analistin, öznenin önüne koyduğu şey tek hakikat midir? "Bu soruya genel hiçbir cevap verilemez gibi görünür... Doğru, biz, analiz edilen bir kişinin 'Hayır'ını doğrudan anlamıyla kabul etmiyoruz; fakat 'Evet'ini de böyle almıyoruz." "Unutulan olayların yalnızca küçük bir kısmını kapsadığı için" her inşa "tamamlanmamış bir inşadır." Nitekim Freud'un bilim adamları "Bireysel bir inşaya, inceleme, onaylama ya da reddedilmeyi bekleyen bir varsayımdan öte bir şey muamelesi yapmazlar."[27]

Kolonici ve yöneticilerinin hiç hoşlarına gitmese ve bundan kurtulmak için her yola başvursalar da dünya müphemdir. Kesinlikler hipotez, tarihler inşa, hakikatler de asla bitmeyen bir yoldaki daima ileriyi gösteren geçici istasyonlardan başka şey değildir. Başka bir şey değil mi? Müphemlikten, hipotezlerden, inşalardan ve geçici istasyonlardan başka bir şey değil" gibi bir tonda bahsedebilmek için bile nice hünerler sergilenmiş ve bütün tahammülsüzlüklerin ve bütün tekelcilik numaralarının başbelası olan müphemliğe nice zehirler verilmiş olmalıydı. Halbuki müphemlik, hayıflanılacak bir şey değil, kutlanacak bir şeydir. Müphemlik, güçlülerin gücüne konulan sınırdır. Dolayısıyla da güçsüzlerin özgürlüğüdür. "Yorumcunun ilişkisel bilgisinin, sorulara cevapların parçası olma olanağı

26. Sigmund Freud, "Analysis Terminable and Interminable," *Collected Papers*, C. 5, s. 319.
27. Sigmund Freud, "Constructions in Analysis," *Collected Papers*, C. 5, s. 360-5.

sunma gibi bir yorumbilgisel ayrıcalık da dahil olmak üzere, hatırı sayılır büyüklükte bir güçle donatılması,"[28] müphemlik sayesinde, insani gerçekliğin çokanlamlı zenginliği ve birçok göstergebilimsel kodun ve yorumsal düzeneğin bir arada olması sayesinde gerçekleşiyor.

C. KAFKA YA DA ADLANDIRMANIN ZORLUĞU

Kafka'nın *aber* [ama-ç.n.] bağlacını neredeyse saplantılı biçimde kullanması konusunda, içgörülü yorumcusu Herman Uytersprott şunları söylüyor:

> Kafka, "aber" karşıtlık bağlacını açık arayla en fazla kullanan Alman yazardır. Gerçekten de bu bağlacı, öteki yazarların ortalamasından iki ya da üç kat daha fazla kullanır... Bunun nedeni, doğrusal bir hat üzerinde görüp duyamayan, korkaklık ve çekingenliğinden değil de tam da basiretliliğinden dolayı kuşkulanan ve tereddüt eden bir ruhun dikkat çeken karmaşıklığında yatıyor. Her düşüncede, her algılamada, her iddiada derhal şu şeytani fısıltıyı duyan bir ruh: *Aber*... Nitekim bu ruh, bu şeytani "aber"i, bizim "berraklığın içinde yatan kafa karışıklığımızın" üzerine yazmak zorunda kalıyordu.[29]

Ancak Kafka'nın *aber*'i, karşılıklı dışlamayı temsil etmiyor: *Karşıtlığın* normal olarak ifade edildiği kesinliği ve ilan edilen *seçim*in zorunluluğunu da ifade etmiyor. Tıpkı Freud'un sonsuz, asla tamamlanmayan yorum sürecinde olduğu gibi, bu da, *ein Entweder-Oder*'deki [ya/ya da-ç.n.] belirlenime değil, *ein Nebeneinander*'deki [yan yanalık-ç.n.] uysallığa –uygunsuz, fakat kırılamayan bir birliğin içinde olmaktaki farklılığa– işaret ediyor. Jill Robins yakınlarda Kafka'nın sürekli *paratactic** cümleler kullandığı görüşünü yinelemişti: Kafka'da olay ve eylem versiyonları, açıklamaları ve

---

28. "Introduction," *Midrash and Literature*, ed. Hartmann ve Budick, s. xi.
29. Alıntı Jill Robins'ten, "Kafka's Parables," *Midrash and Literature*, ed. Hartmann ve Budick, s. 267-8.

* *Parataxis*: *(gram.)* Aralarında bağlaç olmayan yan yana sıralanmış kelime veya cümle düzeni. *Paratactic*: Aralarında bağlaç olmadan sıralama kabilinden, böyle sıralanmış. (ç.n.)

yorumları, birbiri üstüne yığılır ve *birbirinin yanında* anlatılır. Her biri kendi başına ve ayrı ayrı anlamlı olan bu ifadeler, bir araya getirildiğinde, aralarındaki mantıksal çelişkilerden dolayı, hiçbir anlam ifade etmez; bu, bunları birbirlerini dışlar kılan bir uyumsuzluktur. (*Parataxis* –yine "para-" barındıran bir terim– "cümlecik ya da sözcük takımlarının birbirlerinden bağımsız olarak düzenlendiği, birbirine bağımlı değil eşdeğer birimlerden oluşan bir inşa" anlamına gelir. Burada, hangi yorumun tercih edileceği, hangi versiyonun yorumda merkezi bir yer işgal ettiği konusunda, hatta böyle bir hiyerarşinin olup olmadığı ya da listelenen yorumların aynı yerden mi yoksa farklı dünyalardan mı toplandığı konusunda okuyucuya hiçbir ipucu verilmez. Parataxis, her şeyden önce, hiyerarşinin olmamasıdır. Tıpkı Simmel'in modern durum anlayışında olduğu gibi, tarifin tüm versiyonları, tabiri caizse, aynı özgül ağırlıkla uçuşur; bunlar birbirlerine eşittir, kolay bir seçimi öneren hiçbir şey içermezler.) Parataktik biçimde düzenlenen açıklama envanterleri, bir açıklamanın imkânsızlığına şehadet eder. Bir yorumlar parataxisi, yorumun umutsuz sonuçsuzluğunu ve anlamanın nihai boşluğunu gösterir.

Bunlar birlikte oldukları ve de yalnızca bir arada olabildikleri (çünkü hiçbirinin yalnız kalma hakkı yoktur; hepsi de tek başlarına bir yalandır) için her bir yorum geri kalanları iptal eder. Kendi aralarında, her birinin ayrı ayrı inkâr ettiği ve sakladığı şeyi, çok katmanlı anlamlar dünyasının derinliğine tam olarak inmenin imkânsızlığını açığa vurur. (Burada akla, Harold Garfinkel'in öğrencilerine yaptırdığı, görünüşte basit ve kendini açıklar görünen, konuşma dizilerindeki gizli anlamları çıkarma egzersizleri gelebilir: Kafka'nın prataxislerinde yatan hakikatlerin küçük pratik gösterimleri. Garfinkel'in öğrencilerinin çok geçmeden, kafalarını karıştıracak şekilde, keşfettikleri gibi, ne denli zengin ve ayrıntılı olursa olsun hiçbir yorum, ifadelerinin narin anlamlarını iletmek ve yaşatmak isteyen konuşmacıların yapmak zorunda kaldıkları bütün sessiz varsayımların tam bir envanterini çıkarmaya yaklaşamıyordu bile.) Her bir yorum kendi anlayışını vaat eder. Bunlar bir araya gelerek, ödüllendirilmeyen ve ödüllendirilemeyen anlama rüyasının ıstırabını açığa vurur.

Fakat her bir yorum aslında bundan fazlasını yapar. Jill Robbins, iki dizi parataktik mübadeleyi sayarak, şu yaşamsal soruyu soruyor: "Bunu söyleyebilecek bir 'ben' gibisi var mı?"[30] Parataxisin açığa çıkardığı yorumbilgisinin umutsuzluğu, yorumcunun alışabileceği, asimile edebileceği, evcilleştirebileceği ve oyun kuralları kitabına kazıyabileceği bir umutsuzluk değildir. Yorumbilgisinin bu umutsuzluğu, bir *anlama öznesi*nin var olma ihtimalini engeller. Bu umutsuzluğun öznesi yoktur. Hiç kimsenin olmayan bu umutsuzluk, özneyi safdışı bırakır. Merkezde ya da altta, öznenin var olmak için çırpındığı bir boşluk ortaya çıkar. Bu boşluk, hüsrana uğramış anlamanın ürünüdür. Ancak aynı zamanda da, sonunda suya düşen, fakat ötesinde hiçbir başlangıcın olmadığı bir son noktaya asla ulaşamayacak olan bu anlama çabasının başlangıcı ve bunun olasılığının ta kendisidir.

Boşluk, müphemlik ve belirsizlik herhalde ezelden beri vardı. Arada sırada yolcuların gözlerine ilişseler de yerleşikler için tamamen bilinmez kaldılar. Benjamin'in iki tür öykü anlatma arasındaki ayrımını kullanacak olursak, bir yanda uzak, gizemli ve ürkütücü diyarların öyküleriyle dönen birkaç *denizci* vardır; *çiftçi* öykülerindeyse, köyün sınırları dışında alabildiğine açılan gayya kuyusu-

30. Robbins, "Kafka's Parables," s. 269. Gershon Shaked ("Kafka, Jewish Heritage, and Hebrew Literature, *The Shadows Within: Essays on Modern Jewish Writers* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987) içinde), Kafka'nın gündelik yaşamının "yoğun Yahudi"liği ile yazdıklarının neredeyse *judenrein* [Yahudilikten temizlenmiş-ç.n.] görüntüsü arasındaki görünüşteki çelişkiye hayret ediyor; fakat daha sonra bu çelişkinin yanıltıcı olduğunu kabul ediyor: Kafka'nın "her yerde rahat olması gerekirken hiçbir yerde güvende olmayan, tarihsiz, zaman ve uzamın dışındaki insanı" ile "asimile olmuş diaspora Yahudilerinin kolektif bilinci"nin "tarih dışı, yurtsuz boyutu" arasında kesin bir "örtüşme" var (s. 6). Shaked şu sonuca varıyor: "Tanımsız uzam ve tarihsiz zaman koşulları, diaspora Yahudilerinin durumuna tekabül ediyor: Yahudiliğin ritüel zaman ve uzamının güvenliğinden zamansız ve uzamsız bir varlığa atılmak." (s. 9) Ernst Pawel, yakınlardaki bir çalışmasında ("Franz Kafka's Judentum," *Kafka und das Judentum* içinde, ed. Karl Erich Grözinger, Stephane Moses ve Hans Dieter Zimmermann (Frankfurt am Main: Athenäum, 1987)), Kafka'nın önüne, hiçbir milliyete ya da paydaya bağlı olmayan bir evrenselcilik yolu açan ve Kafka'yı "bir tipin," yani yabancılaşma paradigmasının öncüsü yapan şeyin, tipik Yahudi açmazı ("Ne Çek'ti ne de Alman. Bu gerçek, Prag politikasının çıkarsama ve acımasız uslamlaması yoluyla, onu bir Yahudi yapıyordu") olduğunu söylüyor. Kafka'nın yapıtlarının, Japonya'nın iç bölgelerinden tutun da Amerika'nın tahıl ambarlarına kadar, en uzak ve hiç umulmadık yerlerde bile popüler olması" (s. 225) da bu yüzdendir.

na dair en ufak bir ipucu bulunmaz. İşte Yahudiler, böyle uzaklara gitmeye ilk cesaret eden (ya da zorlanan) ve o uzak diyarlara yığınlar halinde giden ve gittikleri yerlerde çevreye iyi bir göz atacak kadar uzun kalan insanlardandı. Bu Yahudiler, çelişkili asimilasyon baskıları tarafından boşluğa atıldılar. Bunlar, yerleşmelerine izin verilmediği için yolculuklarına devam ettiler; onlara yerleşmenin önemi anlatıldığı için, durumlarının sürekli bir yol hali olduğunu biliyorlardı. Açıklık ve müphemliğe itildiler; seçmedikleri yurtlarında karşılaştıkları bu boşluk ve bu belirsizliğin de ne denli denetlenemez ve sınırsız olduğunun farkındaydılar. Kafka'nın Max Brod'a açıkladığı gibi, arka ayakları hâlâ babalarının Yahudiliğinin çamurundayken çırpınan ön ayakları henüz basacak yeni bir zemin bulamamıştı; işte bu umutsuzluk onların esin kaynağıydı. Hiçbir şarkı, diyordu Kafka, Milena'ya bir mektubunda, cehennemin dibindekilerin söyledikleri şarkı kadar arı değildir. Bunların şarkılarını biz meleklerin şarkısı sayıyoruz. "Prag'da," diyordu Martha Robert, "Kafka 'asimile' edilemedi, fakat Almanlaştırıldı; yani Kafka'nın dili, kaderin kendisini mahrum bıraktığı her şeyin yerini dolduran tek şeydi: Yerli bir diyarın, bir anavatanın, bir bugünün ve bir geçmişin." Bu dil (bu, Kafka için Almanca olmuştu) tabii, herhangi bir cemaate ve herhangi bir yerlinin kabul edebileceği herhangi bir ortak geçmişe ya da bugüne giriş izni değildi. Bu dil, kendi arılığında, bağlantısız, kapalı devre ve bağımsız; bir boşluk ve açıklık; müphemlik ve anlamak isteyenlere açık bir çağrı gibi alınabilecek bir dildi.

Zamanla, diyor Martha Robert, "Yahudi olmayışıyla bile Yahudi olduğunun" farkına vardı.[31] Robert, "bile" sözünü kullanıyor. Kafka bundan ötesini de biliyordu. Fakat, bir Yahudi olarak, varoluşsal açmazının en açık biçimde, cemaatsel, kabilesel ve ritüel anlamda Yahudi olmamasında –"kabilesel" olmamasında– ortaya çıktığını bilmiyordu. Modern asimilasyon baskıları, Yahudileri kabile ritüellerinden sıyırarak, Yahudiliğin durumunu –istemeyerek de olsa– kendi keşfedilemez olasılığına açıyordu. Miras olarak yazısız bir kitap devralan ve bunu, kendilerine sunduğu fırsatları tam ola-

31. Martha Robert, *Franz Kafka's Loneliness*, çev. Ralph Mannheim (Londra: Faber & Faber, 1982), s. 31, 13.

rak göremeden yüzyıllardır beraberlerinde taşıyan bir halk, şimdi gözlerini mecburen kitabın boşluğuna açıyorlardı. Aslında bu boşluk onların şansıydı. Bir işi yapma dürtüsü olmaktan başka bir şey olmayan o boşluk.

> Bir borazan sesi duydum ve uşağıma bunun ne olduğunu sordum. Hiçbir şey bilmiyordu ve hiçbir şey duymamıştı. Kapıda beni durdurdu ve sordu: "Nereye gidiyorsunuz efendim?" "Bilmiyorum," dedim, "dışarıya, sadece dışarıya. Dışarıya, sadece, sadece buradan çıkarak hedefime ulaşabilirim." "O zaman hedefinizi biliyorsunuz?" diye sordu. "Evet." dedim, "Şimdi söyledim. Dışarıya: Benim hedefim bu." (*Yola Çıkış*, çev. Kâmuran Şipal)
>
> ... Hiç kimse, evet hiç kimse Hindistan yolunu açamıyor. Hindistan kapılarının ulaşılamaz olduğu gün bile Kral'ın kılıcı bunları işaret ediyordu. Bugün kapılar daha uzak ve ulaşılamaz yerlere çekildiler. Hiç kimse yolu işaret etmiyor. Birçoklarının kılıcı var, fakat sadece havada sallamak için; ve bunları izlemeye çalışan gözlerin kafası karışıyor. (*Yeni Avukat*, çev. Kâmuran Şipal)
>
> Tramvayın son peronundayım ve bu dünyadaki, bu kentteki ve ailemdeki yerimden asla emin değilim. Geçici ya da rastgele de olsa, herhangi bir istikamette ilerleyebileceğimi savlayamıyorum. Hatta, ne bu peronda bulunmamı, bu şeritte beklememi, bu tramvaya binmemi savunabilecek ne de tramvaya yol veren, aheste aheste yürüyen ya da vitrinleri seyreden insanları açıklayabilecek durumda değilim. Aslında hiç kimse benden bunları açıklamamı da beklemiyor; fakat sorun bu değil. (*Yolcu*, çev. Kâmuran Şipal)[32]

Hedef, uzaklara gitmektir. Bir zamanlar Kralın kılıcı, bugün artık uzaklaşmış olan kapılara işaret etmişti. Bugün ise kılıçlar, kendilerini izleyenlerin kafasını karıştıracak kadar farklı istikametleri gösteriyor. Kişi, durduğu yerde neden durduğunu, gittiği yere niçin gittiğini açıklayamıyor. Ancak bütün bunların konumuzla ilgisi yok. Çünkü *amaç*, ulaşılacak tek hedef, uzaklara gitmektir. "Evet," diyor Walter A. Strauss,

> Kafka, Göçebe Yahudi *Ahaswerus*'tur. Aynı zamanda da bu tipin, özel bir XX. yüzyıl versiyonunun cisimleşmiş halidir: Asimile edilen fakat

32. *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, ed. Nahum N. Glatzer (Harmondsworth: Penguin, 1988), s. 449, 415, 388.

> asimile olmayan, Yahudiliğe bağlı, fakat aynı zamanda ondan kopmuş, maceracı şövalye ve ejderha; tam olarak duymadığı ya da tam anlamadığı bir mesajı taşıyan özel bir elçi; gücü zayıflığında yatan kurtarıcı-kahraman; çok fazla soru soran fakat asla doğrusunu sormayan (ama, "*katıksız* aptal *olmayan*") bir Parsifal.[33]

Kafka karşıtlıklardan yapılmıştır. Ya da, daha doğrusu, karşıtlıkların reddinden, karşıtlıklar parataxisisinden. Kafka'nın yaşamı, tıpkı modern yaşam gibi, arada derede bir yaşamdır: Uzamlar arasında, zamanlar arasında, sabitlikleri sayesinde bir adresleri, bir tarihleri ya da tam bir adları olan bütün sabit anlar ve yerleşik uzamlar arasında bir yaşam.

Eğer Martha Robert haklıysa ve Kafka, roman ve öykülerinde, yalnızca kendisini anlatıyorsa (hangi yazar bunu yapmaz ki?), o zaman, yazılarında canavarsı, melez, piç, aşırı ve eksik tanımlı uyumsuz yaratıklar olarak karşımıza çıkan şey, asimile edilen/olmayan Yahudi, modernliğin maceracı şövalyesi ve şövalyenin öldüreceği ejderha olarak kendi deneyimleridir. Böcekleşen bir adam; insanlaşan bir goril; felsefeci haline gelen bir köpek; yarı-kediyavrusu, yarı-kuzu; yarı-ölü, yarı-diri; ve tabii bunların en tutarsızı, bağdaşmazlığın tam kendisi olan *Odradek*. Odradek, "Almancadan kaynaklanan, Slavcadan sadece etkilenen," "tümüyle saçma bir nesneye benzeyen, ama kendine özgü bir bütünlüğü olan" bir şeydir. Odradek "hayli devingen olup bir türlü yakalanamadığından, bu konuda daha çok şey söylenemez." Odradek'e adının ne olduğu ya da nerede yaşadığı sorulduğunda "güler; ama akciğerleri işe karıştırmadan üstesinden gelinebilecek bir gülüşle." (*Evin Beyinin Tasası*, çev. Kâmuran Şipal)

Kafka'nın kahramanlarının adları olduğunda, bu tür adlar, gülünç ve anlamsız olur; belirsiz ve tartışmalı bir kökenden oldukları için tanımlayıcı olmak yerine kafa karıştırırlar. Öyle görünüyor ki, bu adların işlevi çoğunlukla, adlandırmadaki anlamsızlığı ifşa etmek ve adlandırmanın imkânsızlığını göstermektir. Fakat zaten Kafka'nın başlıca romanlarının kahramanlarının adı bile yoktur. Bu

---

33. Walter A. Strauss, *On the Threshold of a New Kabbalah* (New York: Peter Lang, 1988), s. 94.

kahramanlar, hiç adlandırma numarası yapılmadan, imlerle adlandırılırlar. Ya belki unutulmuş olan adların silinmekte olan solgun izlerini (belki bu artık hiç önemli bile değildir, çünkü kimsenin umrunda değildir) ya da hâlâ verilmeyi bekleyen adların gizli başlangıçlarını taşırlar. Belki de bu kahramanlar adlandırılamazlar ya da onların adları telaffuz edilemez. "Adımı açıklığa yazıyorum"; Jabès, Kafka'nın susarak söylediği şeyi bu şekilde kelimelere dökecekti. "İçine doğduğu, fakat ait olma hakkını kazanamadığı" bir toplumun açıklığında, "Kafka adı verilen birey, sadece kısmi olarak topluma *açılabilir*di (tabii eğer hiç açılabilir idiyse)." Onun adı, zaten adlandırma olasılığının ve gayretle aranan ve fakat asla ulaşılamayan kimliğin empatik bir reddi anlamına gelen bu açıklık tarafından yutulmalı, eritilmeliydi.

İşte bir kez daha, Yahudi tikelliği modern evrenselliğe dönüşüyordu. Kafka'nın adsızlığı, *modern* dünyayı öncelliyor, o dünyaya yer gösteriyordu. Bu dünya, adların alınmayıp verildiği, belli bir tarih ve yerleşik bir uzam önermekten uzak olduğu ve zaten böyle bir öneri umudunu da tarihe karıştırdığı bir dünyadır. Modernlik, ilk evresinde, Yahudileri bu boşluğu, "sessizlik ve sınırsız dinleme için elverişli olan" (Jabès) ve o zamana kadar pek farkında olmadan bulundukları bu uzamı ziyaret etmeye, buranın haritasını çıkarmaya ve buraya yaptıkları her ziyaretten bu haritayla dönmeye zorladı. İşte bugün modern dünya, kendi geleceğinin boşluğuna yapacağı ziyaretlerde bu haritayı kullanabiliyor. Bugün artık "Herkes Yahudi olabilir ya da hiç kimse Yahudi olmayabilir" (Derrida).

D. SİMMEL YA DA MODERNLİĞİN ÖTEKİ UCU

Simmel, herhalde, zamanının en üretken, kitapları en çok basılan ve okunan sosyoloğuydu. Ne var ki, bir üniversitede iş bulmak yolunda yaşamı boyunca yürüttüğü çabalardan hiçbir sonuç alamadı. Ancak, ölümünden sadece bir yıl önce Strasbourg'daki bir üniversitede bir kürsüye çağrılmıştı. En önde gelen otoritelerin tavsiyeleri ve çok etkileyici bir yayın listesiyle desteklediği başvurularının

hepsi de düzenli olarak reddediliyordu. Belki de üniversite yöneticileri ve Simmel'in çalışmalarını değerlendirmeye alan insanlar, Yahudi kökeninden –ki bu, Alman üniversitelerinin milliyetçi ruhu ve ayrımcı uygulamaları göz önüne alındığında, hâlâ ciddi bir handikaptır– rahatsız oluyorlardı. Ancak, bu bekçileri rahatsız eden şey, Simmel'in nüfus kâğıdından çok, sosyolojisinin özüydü: Zamanın standart sosyoloji yazılarının öyle dışında, öyle farklı, öyle (onlara göre) *yabancı*, öyle *Yahudi*'ydi ki...

Simmel'in sosyolojisi ölümünden sonra da bir zaman reddedildi. Akademi sosyologlarının, Simmel'i akademi geleneğine dahil etmeleri yıllar aldı. Simmel'in, sosyolojinin "kurucu babaları" arasına alınması ise birkaç on yıl sonra oldu. Simmel'in, modernliğin en güçlü analistlerinden biri (belki de *en* güçlüsü ve kavrayışlısı) olarak tanınması yeni yeni oluyor. Ölümünden çok sonraları sosyolojik aklın sağduyusu olacak şeyi, zamanın geçerli anlayışlarından sapma yoluyla dillendiren bir yazar; bugünün deneyimiyle, aynı frekansı ta o zamandan tutturan bir düşünür; en yetkin ve anlatmaya çalıştığı toplumsal gerçeklik türüne en fazla uyan bir sosyoloji tarzının yaratıcısı olarak tanınan bir kişiydi Simmel. Döneminde mesleğin kıyılarına hapsedilen Simmel sosyolojisi, bugün artık yavaş yavaş, gelecekteki şeylerin nasıl olacağının esrarengiz sezgisi olarak görülmeye başlandı. Simmel'in geçmişteki günahları erdeme, zayıflıkları da güce dönüştü.

Simmel, analizlerinin kopuk kopuk oluşuyla suçlandı. Toplumsal gerçekliğe kâh bu kâh şu perspektiften bakıyor; her defasında yalnızca bir tek toplumsal fenomen, tip ya da süreç üzerinde yoğunlaşıyordu. Gerçeklik, Simmel'in yazılarından, böyle bir pratiğin sonucunda, yaşam kırıntıları ve bilgi parçacıkları olarak çıkıyordu. Bu, öteki sosyologların önerdiği ve zamanın toplumsal bilimlerinin *de rigeur* saydığı bütünsel, kuşatıcı, ahenkli ve sistematik "toplumsal düzen" ya da "toplumsal yapı" modellerinden çok farklıydı. Gerçeklik, tabiri caizse, Simmel'in ellerinde un ufak oluyordu; parçalanıyor, kilise, devlet ya da *Volksgeist*'in birleştirici gücü tarafından toplanmayı reddediyordu. Bu durum Simmel'in okurlarını, herkesten fazla da, onunla akademik meslektaş olmaktan korkan

insanları rahatsız ediyordu. Fakat bugün görüyoruz ki, Simmel'in analizlerinin "kırıntılılığı," Simmel'in, meslektaşlarından farklı olarak sezdiği, egemen güçlerin bütünleştirme tutkularının sakladığı insani durumu ortaya çıkarmıştır; bugün, başarısız olmuş mühendislik rüyalarının enkazının altından, dağınık, parçalı ve epizodik hakikatiyle ortaya çıkan toplumsal gerçekliğin, çağdaşlarının çoğunun hayali bütünlüğüne övgüler yağdırdığı bir zamanda Simmel, bu bütünlüğün ipliğini pazara çıkarmıştır. Hiç kuşkusuz, devletin "üstün gerçekliği"nin desteklediği, herşeyi yutan düzen tarafından dışlanmak Simmel'in gözlerini iyice açmıştı. Bu durum, başkalarının ancak çok sonraları görebileceği şeyi önceden görmesine yardım etmişti. Simmel, teveccühe öldükten sonra ve evrensel deneyimin, onun kendine has sezgisini yakalamasıyla kavuştu. Bugün hepimiz, tek başına katettiği yolda nelerle savaştığını biliyoruz. Bu savaşımın izlerini, Simmel'in öncü sezgilerinin kuşkucu, sakin ve vakur bilgeliğinden çıkarabiliriz.

Örneğin, Simmel'in, değerlerin kutsallığını yıkışını (gizliliğini mi desek?) ele alalım. Simmel, paylarına düşen şanın şöhretin tadını çıkarmak isteyen dünyevi güçler tarafından mutlak ve zaman dışı olarak kutsanan değerleri ideolojik tahtlarından alıp ait oldukları yerlere indirdi. Değeri gizemli kılan şey, kişinin bulmak istediği yerde asla bulamayacağı ve paradoksal olarak da, çekiciliğini istediği kurbana borçlu olan bir memnuniyeti kovalaması; bütün değerler, "Genellikle sadece öteki değerlerden vazgeçilerek kazanılabilirdi"; "belli şeyleri değerli kılan şey, bunlara ulaşmak için katlanılan zahmetler"di; şeyler, "Karşılığında ödenen bedel kadar kıymetlidir. Dolayısıyla da bunlar, değerleri kadar şeyi bizden alıp götürürdü." Evet, değeri gizemli kılan şey, bu yolda karşılaşılan engeller, "nesnenin kaçabilme olasılığı karşısında yaşanan endişe ve uğruna verilen mücadelenin gerilimi"ydi.[34]

Simmel'in gözlem noktası, ne devlet bürokrasisinde ne de akademide bir makamdı. Onun bulunduğu noktadan bakıldığında, "kü-

34. Georg Simmel, "A Chapter in the Philosophy of Value," *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* içinde, çev. K. Peter Etzkorn (New York: Teachers College Press, 1968), s. 52-4.

reselleşmiş" ve "demografize edilmiş" herhangi bir "toplum" (yani, devletin işlemek için talep ettiği toprak) vizyonunun ortaya çıkma ihtimali düşüktü. Simmel, insani durumun izini, sonraları Walter Benjamin'in (Baudelaire'nin, *modern* sanatın, ele avuca sığmaz *modern* varlığı nasıl kavrayabileceği üzerine yazdığı ünlü denemeyi yorumlarken) *flâneur* adını vereceği yalnız gezginin perspektifinden sürdü. *Flâneur*, bir gözlemcidir, katılımcı değildir. Gezdiği yerler*de*dir fakat buralar*a ait* değil. Kalabalık kent yaşamının hiç bitmeyen gösterisini izleyen bir *seyirci*dir. Bu, sürekli değişen ve bir sonraki yerlerinin ne olacağını bilmeyen aktörlerin oynadığı, senaryosu, yönetmeni ya da yapımcısı olmayan –ancak karakterlerinin kurnazlığı ve yaratıcılığı sayesinde ebediyen vizyonda kalmayı garantileyen– bir gösteridir. *Flâneur* açısından, gösterinin *a priori* yazılmış ne başı ne sonu, ne zaman, uzam, ya da eylem birliği, ne düğümü ne de sonucu vardır. Bunun yerine, gösteri, sebep ve sonucu olmayan epizotlardan oluşur. Bu gösteri, kendini inşa etmeli; kendine ait parça parça kaynaklarla kendisini yaratmalıdır. Dolayısıyla da akla gelen ilginç soru (anlamlı tek soru), bunun, nasıl olup da, bir rehber ya da bir senaryo olmadan yapılabildiği ve tekrar tekrar sergilenebildiğidir. Simmel'in sosyolojisinde "toplum"a yer yoktu. Simmel, toplumsallığın gizinin peşindeydi. Simmel'in sosyolojisi –büyük bir ahenk bilincine dayanan mimari tasarımlarla değil– inşa sanatının kendisiyle ilgiliydi.

Simmel, modernliğin erken *Sturm und Drang Periode*'unda [Almanya'da Romantizm öncesine denk gelen, o ülkeye özgü Fırtına ve Coşku Dönemi-ç.n.] farklılığa karşı açılan savaşın ve ötekiliği damgalayarak dışlama çabalarını maskeleyen "evrensel insan doğası"nın öldüğünü ya da bunun baştan beri yalan olduğunu bulgulamıştı. ("Evrensel durum"un ayakbağlarından kurtarılmasıyla ortaya çıkması beklenen "mükemmelleştirilmiş insanın hiçbir farklılığı yoktu; çünkü o mükemmeldi." "Yapılması gereken tek şey, ampirik özelliklerin, toplumsal konumun ve rastgele gruplaşmaların bireyselleştirdiği" insanı, "özünün çekirdeğini mahveden bütün bu tarihsel etki ve sapmalardan" kurtarmaktı; böylece "insanın içindeki asıl insan ortaya çıkabilirdi") Ayrıca Simmel, başkalarının fark

etmesinden çok önce, modern yaşamın gerçekliğinin, bütünleştirme rüyalarına meydan okuduğunu, daha doğrusu, bu rüyaların özyıkıcı olduğunu kaydetmişti. İnsani durum, evrenselleştirici gücün etkisi altında, niyetlenenin tam tersi bir istikamette gelişmişti:

> Modern çağ boyunca, bireyin arayışı, kendi benliğine, sabit ve müphem olmayan bir referans noktasına yöneldi. Teorik ve pratik perspektiflerin daha önce görülmemiş derecede yayılması ve yaşamın karmaşıklaşması, buna bağlı olarak da böyle bir noktayı artık kendisi dışında hiçbir yerde bulamaması göz önüne alındığında bireyin bu arayışı daha da ivedilik kazandı. Nitekim, ötekilerle girilen bütün ilişkiler, egoyu kendi benliğine götüren yoldaki sıradan istasyonlardan başka bir şey değildi. Bu durum, ister ego, tek başına ve kendi ayakları üzerinde durabileceği inancının desteğine muhtaç olduğu için, kendisinin de temelde ötekilerle aynı olduğunu düşünsün; isterse de kendi yalnızlığını taşıyacak kadar güçlü olsun ve mevcut kalabalık, yalnızca, her bir birey, ötekileri, kendi uyumsuzluğunun ve dünyasının yalnızlığının ölçütü olarak kullansın diye var olsun, doğrudur.[35]

Eski yanılsamaların farkına varanlarla, sarsıcı biçimde hâlâ bu yanılsamalara bağlı kalanlar aynı açmazı paylaşıyorlar. "Yerleşik," yerli ve "ait" olanların, yabancılaşmış, reddedilmiş ya da yurtsuzlardan hiçbir farkı yok; sadece bunlar henüz bunu bilmiyor o kadar. Yalnızlığı taşıyabilmek güç ister. "Ait" olanların bu güçleri yok ve işte tam da bundan dolayıdır ki bunlar, kendini kurma yazgısından kaçarak hayali üyeliğin aldatıcı barınağına sığınıyorlar.

Bunlar bu barınakta kaldıkları sürece, Simmel'in keşfindeki hakikati kabul etmeyeceklerdir. İnsan kendi deneyimini nasıl iletebilir? Böyle bir iletişim sürecinde aktarılacak ne var? Öznel bir aklın içindekileri "nesnelleştiren" bir bilgi, başka bir akıl tarafından bütün o orijinal öznelliğiyle nasıl anlaşılabilir? Bu sorular bize tanıdık geliyor. Bugün biz şunu rahatlıkla kabul ediyoruz: Bu sorular,

---

35. Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, ed. Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971), s. 219-23. David Frisby, Simmel'i, "parçalanmış ruhun felsefecisi" olarak tanımlarken tamamen haklıydı; tıpkı, Simmel'in amacını "bütün ayrıntılarıyla birey fenomenini ve bunun bütün gerçekliğini anlamak" olarak tanımlarken olduğu gibi (karşılaştırın. David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*) Cambridge: Polity Press, 1985, s. 39, 45.

kendi aralarında, *hepimiz*in yaşadığı dünyanın, "geç modern" ya da "postmodern" dünyanın gündemini oluşturuyorlar. Ancak bu, bu dünyanın gündemi olmadan önce, Simmel'in sosyolojik söyleminin gündemiydi. Simmel, bugün bizim hepimizin yaptığı şeyi yapıyordu; fakat bizden yarım asır önce: *Farklı* yaşam biçimleri arasındaki iletişim ve anlamanın gizemini, araştırmasının tam odağına ve toplumsallığı yeniden inşasının tam merkezine yerleştirmişti:

> Sosyo-tarihsel bilimlerde... bilginin temel kimliği ve nesnesi... bizi hâlâ aynı yanlış sonuca götürüyor: Bu, bilginin, kendi nesnesinin basit bir yeniden üretimi olarak mümkün olduğuna inanan ve bu yenidenüretme sadakatini de bilginin ölçütü sayan bir doğalcılık biçimidir. Olayı "gerçekten oluyor gibi" görmemizi sağlama işi, hâlâ saf biçimde tarihe dayatılıyor. Buna karşı şuna açıklık kazandırmak gerekiyor: Her bir bilgi biçimi, henüz alınan verilerin yeni bir dile, kendi içkin biçimleri, kategorileri ve istekleri olan bir dile çevrilmesini temsil eder... İki aklın homojen doğasının ivedi bir sonucu olan bu tür bir idrak, ya bir tür zihin okuma veya bir zihinsel telepati olacak, yoksa da zihinler arasında daha önceden tesis edilmiş olan bir ahenk gerektirecektir.[36]

Ne telepati ne de önceden kurulmuş bir ahenk mümkün önermeler olmadığı için, zihinler arasında gerçekleşecek bütün iletişimler, dolambaçlı şifreleme ve şifre çözme, hepsinden önemlisi de, tercüme işlemlerine mahkûmdur. Bu sürecin karmaşıklığı göz önüne alındığında, iletişim, ilan ettiği amacına asla ulaşamayacaktır. Mutlaka yeniden kazanılamayan anlam artıkları kalacak, biraz daha yorumlama yapmaya duyulan susuzluk asla dinmeyecektir. "Nitekim, modern insanın tipik sorunsal durumu ortaya çıkıyor: İnsanın kendisini, ne ona anlamsız gelen ne de, son tahlilde, anlamlı olan sayısız kültürel öğe tarafından kuşatılmış hissetmesi."[37] Simmel, bunun, modern duruma atılan insanın nihai varış noktası olduğunu keşfetti. Simmel bu noktaya çağdaşlarının çoğundan önce varmıştı (yoksa itilmiş miydi?).

---

36. Georg Simmel, *The Problems of the Philosophy of History*, çev. Guy Oakes (New York: Free Press, 1977), s. 77, 66.
37. Georg Simmel, "On the Concept and the Tragedy of Culture", *The Conflict in Modern Culture* içinde, s. 44.

Freud'un müphemliği ifşası (kavramlarını, ruhsalla bedensel, içle dış, anlamla anlamsızlık arasındaki ayrımı geçersiz kılacak şekilde, sınırlar üzerine ve sınırların arasına yerleştirme eğilimi); Kafka'nın, insani durumun nihai temelsizliği konusundaki sezgisi, Simmel'in toplumu toplumsallık oyununa indirgemesi ve Shestov'un bastırılmış insani olasılığı rehabilitasyonu, Jacques Derrida'nın *kararlaştırılamazlık* felsefesinde bir araya geliyor. Derrida'nın Amerikalı iki editörünün sözleriyle, "Mantıksal tutarlılık ve bilimsel metodun bizi hakikatlere ya da hakikatin yönettiği insan varoluşuna götürebileceği düşüncesi tamamen, Derrida'nın sorguladığı Batı düşüncesinin Platonik bir önyargısıdır. Derrida, Freud'u, Freud'un kendisini ve başkalarını okumuş olduğu gibi okur: Olumsala, gelişigüzele, şansa ve kaymalara yönelen bir gözle."[38] Derrida'nın bütün gücüyle mücadele ettiği bu önyargı, şansa duyulan nefrettir; mükemmel ve değiştirilemez düzen için, zorba zorunluluk kuralı ve erişilebilen dünyanın bilişsel saydamlığı için verilen uzun savaşımı tetikleyen ve güdüleyen şey olumsallık korkusu olmuştur. Entelektüel kesinlik, gerçekte, şans faktörünün ortadan kaldırılmasının totolojik bir ifadesidir; çünkü yalnızca düzenli ve mütekerrir olan, dolayısıyla da hiçbir bilgi aktarmayan şeyler konusunda gerçekten kesin ve tam bir bilgi sahibi olunabilir. Amaçlanan bütün bu şeylerse, modernliğin tasarlama/düzenleme/bahçıvanlık tutkularında zirveye ulaştılar.

Derrida, belirlenemeyeni, tüm varoluşun temelindeki haklı yerine yeniden yerleştiriyor. Ya da daha doğrusu, belirlenemeyeni yerinden etmeyi ya da varlığını yok saymayı hedefleyen büyük girişimlerin sahteliğini ifşa ediyor. Bütün belirleme çabaları daha fazla belirsizlikle sonuçlanıyor. Bütün kodlama, üst-kodlama ve şabitleme girişimleri, aynı anda, rastgelelik ve belirlenemezliğin toplamını (tabii burada bir toplamdan söz edilebilirse) artırması gerekiyor. Yorumlamada atılan her bir adım, yeni yorumlayıcı görevler

38. Karşılaştırın. *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*, ed. Joseph H. Smith ve William Kenigen (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), s.viii ve ilerisi.

yaratıyor. Yorum, daha fazla yorumlamayı getiriyor. Yorum, yorumladığı şeyin parçasına dönüşüyor, dolayısıyla da yorumlanacak şeyleri çoğaltıyor; yazdığı dünyada yazılıyor; okuması istenen kitaba kendi adını yazmaktan başka bir şey yapamıyor. Derrida'nın çalışmalarını farklı kılan şey, "kendisini meseleye ve soruna dahil etmenin ve kendi dönüşlülüğünün ve hatasının sorumluluğunu üstüne almanın metodolojik zorunluluğunun" samimiyetle kabul edilmesi; "kesinlik geleneğini bırakma ve bu gelenekle tanımlanan anlam koşullarının dışında kalmadaki" isteklilikti̇r. Derrida için, metnin yorumunun, son ve nihai yargı sayabileceği nihai hiçbir harici görüş noktası ve "dışarıda bir yerde," metinsel olmayan sağlam bir gerçeklik yoktur. Metin, yorumlayıcı nüfuz etme sürecinde gelişir. Yorumun, aynı anda hem metonomik hem metaforik olan metin ile, kafa karıştırıcı, fakat çok yaratıcı bir ilişki içinde olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Yorum, metne ek olmaya çalışırken metnin bir uzantısı haline gelir.

Susan A. Handelman, çok orijinal çağdaş edebiyat eleştirisi çalışmasında, Derrida'nın yorumlama stratejisini, hahamların yorumlama kipinin çağdaş edebiyat teorisinde yeniden ortaya çıkışı olarak resmediyor. Hahamların yorumbilgisel kuralları, Yunan düşüncesinin tam tersine, "Daha sonra ayrılabilecek ve metinden bağımsız biçimde manipüle edilebilecek olan, bir metinden soyutlama sürecinden doğmamıştı." Haham yorumları, "ağın bir parçasını oluşturur ve" metnin kendisiyle "iç içe geçer." Bunlar, Handelman'ın "Protestan harfiliği" dediği şeyle keskin biçimde çatışıyor. Protestanların harfi harfine yorumları, harfi ve mecazi antiteziyle ve "lingustik alanın özelliği olan varoluş-içinde-olmayış geriliminde var olamamasıyla" tanımlanan, çokanlamlılıktan korkan ve buradan kaçarak "bir içkinlik, verilmişlik ve tekanlamlılık teolojisi ve yorumbilgisine, özgür yorumlama oyununun nihailiğine" sığınan –ve "geçmişteki bütün yorumlama tarihini" "nihai ve tamamlanmış yorum"un *habercisi* (halbuki bu, gerçekleştiğinde kendi kendisini silen bir sözcüktür) olarak gören– bir yorumlamaydı.[39]

Ne yan yanalık ve ne de tercih, gerçekten de, o kadar basit ya da

39. Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 49, 91, 131.

açık değil. Derrida'nın yorumlama stratejisi, bir ret ve geri dönme meselesi, Hıristiyan dünyasının yorumbilgisi geleneğinin reddi ve hahamların kinin diriltilmesi meselesi değildir. İkinciyi birincinin yerine ikame etme meselesi ise hiç değildir. Mesele, Batılı yorumbilgisinin, kendi içkin gelişme mantığını izleyerek, bu gelişimde, kendi içsel çatışkılarının artık kendi üretebileceği yöntemlerle çözülemeyeceği kritik bir noktaya gelmiş olmasıdır. Şunu söyleyebiliriz: Eğer hahamların yorumlama yöntemi bugün geldiği noktadaysa, bunun sebebi, Batılı yorumbilgisindeki krizin, haham yöntemine bu imkânı sunacak noktaya gelmiş olmasıdır.

İmzalar ve tarihler (ki bunlar, insanın sabitleme, durdurma ve somutlaştırma çabalarının, aynı zamanda da bu çabaların iflasının en görkemlileridir; hem tarih hem de imza, katıksız tekrar gereksiniminden dolayı, kendi kendilerini siler; *bireye atfetme işini tekrar* sayesinde yaparlar, fakat bu iş, tam da yine bu tekrardan dolayı, yapılamaz) diyalektiği konusunda saplantılı olan Jacques Derrida şunu söylüyor: "Formel olarak, en azından, Yahudiliğin olumlaması ile tarihin olumlamasının yapısı aynıdır." Yani her ikisi de, kendini doğrulama eyleminden ayrılamayan kendini silme eylemidir. "Ben sözde bir Yahudi'yim: Yahudi, özü olmayan, kendi adına hiçbir şeyi olmayan ya da özü, özsüzlük olan ötekidir. Nitekim, aynı anda, hem Yahudi şahitliğinin sözde evrenselliği... hem de Yahudi dilinin aktarılamayan sırrı, 'telaffuz edilemeyen ad'ın tuhaflığı ortaya çıkar.'"[40] İşte Yahudiliği –tarihin bir döneminde– evrensel yapan bir Yahudi tuhaflığı olan bu "Yahudi imzası" ve "Yahudi tarihlemesi," kendi adına hiçbir şeyi olmamak, varlık dışı olmak, doldurulacak bir boşluk ve gerçekleşmeye zorlanan bir boşluk olmak, öze sahip olmamak, özü özsüzlük olmak ve dünyanın özlerini bekleyen bir özsüzlük olmaktır.

Varolan tek evrensellik, yokluk ve boşluğun evrenselliğidir. Var olan tek evrensellik Yahudi tuhaflığıdır. Bütün evrensellikler Yahudi'dir. İşte Maria Tsvetayeva'nın "Bütün şairler Yahudi'dir"inin anlamı buydu. Ya da Celan'ın "Biliyorsunuz, Yahudi'nin neyi varsa gerçekten kendisine aittir, borç ve ödünç alınmamıştır; asla da

40. Derrida, "Shibboleth," s. 337.

geri verilmez"inin anlamı. Ya da Borges'in "Kitaplarım derinden Yahudi'dir"inin. Yahudi'yi tanımlamak, (imkânsız olduğu kadar ayartıcı olan) yazarı, şairi, örmeye devam ettiği metinsel ağda asılı kalan örümceksi yaratığı tanımlamak, insanı tanımlamaktır.

Yahudilik ve evrensel insani arayış acaba neden birbirlerini belirginleştirir, tanımlar ve iç içe geçer? Evrenselliğin orijinal ikametgâhı ve son durağı olan bu boşluğu ve bu özsüzlüğü yakalamaya çalışan Tsvetayeva, Borges, Clean ve Joyce'un ağına acaba neden hep Yahudiler düşmüş? ("İlk önce bir yazar olduğumu düşünüyordum. Sonra anladım ki ben bir Yahudi'yim. Daha sonra ise, içimdeki yazarla Yahudi'yi birbirinden ayıramaz oldum; çünkü, her ikisi de eski bir dünyanın başbelalarıdır" diyordu Edmond Jabès. Başka bir yerde de Yahudi, "Tıpkı yazar gibi, sürgünün, serseriliğin, yabancılığın ve ayrılmanın cisimleşmiş halidir" diye açıklıyor.)[41] "Tamamen Yahudi olmanın zorluğu" ile "herkesin yaşadığı tama-

---

41. Edmond Jabès, *Le Soupçon, le desert* (Paris: Gallimard, 1978), s. 85. Jabès, bunun geçici bir rastlantıdan öte bir şey olduğunu kanıtlamak için "Bundan sonra da asla sürgünden kaçamayacağız" (*Elya*, çev. Rosemarie Waldrop (Bolinas, Cal.: Tree Books, 1973, s. 31) diye vurguluyor. Şiirdeki genel durumun kusursuz bir örneği olarak Jabès'in bilişsel müşkülünün en keskin felsefi değerlendirmesini Emmanuel Levinas yapıyordu: "Gerçek bir şairin bir yer işgal ettiği kesin olarak söylenebilir mi? O, kelimenin derin anlamıyla, *yerini kaybeden*, artık bir yeri olmayan, dolayısıyla da, ne saydamlık ne de boşluğu –ne de geceyi ve varlıkların kütleselliğini–, dipsizlik ya da tavansızlığı, kendi içinde mümkün hale gelen gökyüzünü, bazı yeni sözcükler kullanmak gerekirse, kendi 'yücelik' ve 'göksel'liğini gösteren uzamda bir yer açılmasını temsil eden bir kişi değil midir? Jabès'e göre, dipsizlik ya da yükseklik –'en yüksek gayya kuyusu'– içerideki her şeyin yutulduğu, havaya açıldığı, dışarıdan daha dış bir biçimde, ta çekirdeğe kadar saçıldığı bir yerdir; tıpkı sıradan insan nefesinin alınıp verilen soluktan başka bir şey olmaması gibi, tıpkı şiirsel deyişin, en sonunda derin bir soluklanma gereksinimini, varolan her şeyin dışarıya saçılması ve varlığın dağıtılması olan esine ulaşma gereksinimini karşılaması gibi. 'Ben yalnızca bir sözcüğüm' diyor Jabès, 've bir yüze ihtiyacım var'." (Çev. Susan Knight, *European Judaism* içinde, 1973, n. 1, s. 20.)

"Sürgün yazar" olarak "her yer bir dildir diyerek yerle olan ilişkiyi genelleştiren" Elias Canetti hakkında Susan Sontag şöyle diyor: "Almancanın, zihninin dili olması, Canetti'nin yersizliğini teyit ediyor." Canetti, Sontag'a göre, kendisini başkalarından ayıran öteki özellikleri yanında, "asıl ödevi, açıklamadaki yeteneğini kullanmak değil, çağına tanıklık eden birisi olarak, umutsuzluğun en geniş ve en *aydınlatıcı* standartlarını belirlemek" olan tipik bir *gezgin entelektüel*dir. (Susan Sontag, "Mind as Passion," *Essays in Honour of Elias Canetti* içinde [New York: Farrar, Straus & Giroux, 1987], s. 90-1)

men insan olmanın zorluğu"nun aynı olduğunu neden bu insanlar keşfetmiş?[42] Okuma, yazma olmadan gerçekleştirilemez. Okuyucu, okuduğu sırada bir yazardır da. Okuyucular, kendi kitaplarını, okudukları kitapları okunabilir kılacak şekilde bu kitaplara yazarlar. "Keşfetmek" diyor Jabès, "sonuçta, yaratmak demektir." Borges, yazar (tekrar edelim, her okuyucu bir yazardır) için şunları yazıyordu:

> Önünde sonsuz bir dünya duran ve oturup gemiler, çapalar, kuleler ya da atlar, kuşlar filan çizmeye başlayan bir insan düşünün. Bu insan, en sonunda, tasarladığı şeyin, kendi yüzünün bir resmi olduğunu fark ediyor. İşte bu, bir yazar metaforudur. Yazarın arkasında bıraktığı şey, yazdıkları değil, kendi imgesidir...

Evrensellik meselesi bir kere daha tartışılıyor; ancak bu defa roller tersine dönmüş olarak. "Anlatı edebiyatında belki de ilk defa," diyor Robert Alter,[43] "anlam, sürekli gözden geçirilmeyi (hem bilinen anlamda hem de yargının sürekli askıda kaldığını yeniden görme, çoklu olasılıkları tartma ve sunulan bilgideki uçurumu kapatmanın etimolojik anlamında) gerektiren bir süreç olarak tasavvur ediliyor." İşte, modern gözler tarafından yeniden görüldüğü haliyle "Eski Dünyanın azapları"nda keşfedilen şey, tam da bu hiç bitmeyen bir süreç olan anlamdır:

> Boşluğu fark edişiyle sersemleşen tanrısız ve seküler bir yüzyılda, Jabès, uzun zamandır uykuda olduğu düşünülen, teolojinin başbelası hayaletlerini ortaya çıkarıyor. Nietzsche, yaklaşık yüzyıl önce Tanrı'nın öldüğünü ilan etmişti; fakat Jabès'in yazıları, ölenin yalnızca belli bir Tanrı, klasik bir Tanrı –ya da, belki de daha doğru bir deyişle, Tanrı'nın belli bir sıfatı, anlamın kesin ve tartışmasız vazedicisi olan Tanrı– olduğuna şehadet ediyor.[44]

---

42. Edmond Jabès, "The Key," *Midrash and Literature*, s. 358-9.
43. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), s. 12.
44. Susan Handelman, "Torments of an Ancient World," *The Sin of the Book: Edmund Jabès* içinde, ed. Eric Gould (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985), s. 56.

Tıpkı Freud, Kafka, Simmel, Shestov[45] ya da Jabès'in çalışmaları

---

45. Lev Isaakovich Schwartzmann 1866'da Kiev'de doğdu, 1938'de Paris'te öldü. Kiev ve Moskova Üniversitelerinde parlak bir hukuk ve matematik öğrenciliği geçiren, aynı zamanda edebiyat eleştirisi ve felsefe alanlarında çok okunan, tartışılan ve beğenilen bazı kitapların yazarı olan Shestov, Yahudi olduğu için, Rus akademik yaşamına alınmadı ve akademide iş bulamadı. 1922'de Rusya'dan ayrılarak Fransa'ya gitti. Burada, yazdıklarıyla, en orijinal felsefecilerden biri olarak üne kavuştu ve Sorbonne'da bir kürsüye çağrıldı. Birçoklarının (örneğin Camus, D. H. Lawrence ve W. Gombrowicz) hayranlığını ve keskin ve aşındırıcı felsefesine karşı çıkan insanların (mesela Edmund Husserl) bile saygısını kazanan Shestov, yerleşik felsefe ekollerinden hiçbirine uymayan (gerçi bazen, yanlışlıkla, herhalde ömrü boyunca yaşattığı Kierkegaard takıntısının büyüklüğünden dolayı varoluşçu hareketle özdeşleştirildi; hatta varoluşçular bile bunu iddia ettiler) yalnız bir düşünür olarak yaşadı. Nicolai Berdyaev, Shestov'un düşüncesinin "zamanın kuşatıcı akımlarından şaşırtıcı bağımsızlığı"na işaret ediyordu (*Tipy religioznoj mysli v Rossi* [Rusya'daki dinsel düşünce tipleri] (Paris: YMCA Press, 1989), s. 407). Shestov'un bir tek gerçek dostu ve tanınmış tek müridi vardı: 1944'te bir Alman toplama kampında öldürülen, Romen-Yahudi kökenli bir Fransız olan Benjamin Fondane.
Yerleşikler, güvendekiler, barınaktakiler ve yerlileri diye vurguluyordu Shestov, narin düzenlerini sadece iktidar desteğiyle koruyabilirler. Bunların düzeni, yoğun biçimde silahlandırılmış bir kaledir: Çelişiklik ilkesiyle, evrensel bağlayıcı olduğu ilan edilen mantık yasalarıyla, engizisyoncularla, gardiyanlarla ve cellatlarla (Shestov, bu listeye "Auschwitz'lerle, Gulag'larla"yı ekleyecek kadar yaşamadı) silahlandırılmış bir kale. Böyle bir korunmaya muhtaç olan hakikatler, korunmaya layık olamaz (tersinden söylersek, gerçek hakikatler, insanlar onaylamasa da yaşayabilirler); zaten bunlar, tıpkı Nietzsche'nin Apollon ahengi gibi, korunamazlar da. Kendilerini korumak için topladıkları güçler, iddialarının hem gayri meşruluğuna hem de nafileliğine şehadet eder. Hakikati koruyanlar, tam tersine, güçsüzler, zayıflar ve korumasızlardır.
Ancak, yerleşiklerin hakikatlerinin boş yere gizlemeye uğraştıkları şey, pagan ormanının insan öncesi ebediliği değil, Kudüs insanlığıdır. İnsanlığın anlamı, *olabilirliklerin sınırsızlığı*dır. Atina'da toplanan zorba güçlerin –çelişiklik ilkesi, dışlanmış orta ilkesinin, mutlakiyetçi devletler ve dinlerle elele vererek– pratikte zaptetmek ve teoride de yerine geçmek istedikleri şey, işte bu insan varlığının yaratıcı açıklığı, iflah olmaz sınırsızlığı ve ne kadar kalın ve korumalı olursa olsun bütün duvarları yıkabilme kapasitesidir. Spinoza *sub specie aeternitatis vel necessitatis* [ebedi ya da zorunlu türler altında-ç.n.]bilgiyi ararken; halefleri, kovalama ve edinmeye değer tek bilginin bu olduğunu ilan ederken; Leibniz, ezeli hakikatlerin, Tanrının aklına izin almadan girdiğini söylerken, insandaki ilahi güç yaralanmış ve hapsedilmişti. Atina'nın güçleri, ahenk ve kesinlik, fakat aynı zamanda da zorba ve zalim güç peşindeydi. Özümseyemedikleri ve zaptedemedikleri her şeyi imha etmeyi kafalarına koymuşlardı: Mutlak bilgi arayışı mutlak iktidar arayışıdır. En mutlak dünyevi durumun insanlığı attığı gayya kuyusunun derinliklerinden, Albert Camus, Shestov için şunları yazıyordu: "Çaresizin karşısında insan ayaklanışının izini bulur, onu aydınlatır, ona bütün büyüklüğünü verir. Usun dayanaklarını yadsır, yalnız bütün kesinliklerin taş olduğu bu renksiz çöl ortasında adımlarını biraz olsun daha kararlı atmaya başlar." (Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev.

gibi, Derrida'nın yorumbilgisi de *asimilasyonun öteki tarafında* durur. Durulan yer, duran şeyin kendisi olmasına yardım eder. Asimilasyon dramasının, asla planlanmayan ve beklenmeyen de olsa, en görkemli başarısı, modern deneyimin yaşanabildiği ve modern kültürün doğduğu, aşırı ve eksik belirlenmiş, eşik uzamları yerlerine yerleştirmesiydi. Sözde uluslar ve yükselen ulus-devletler, Yahudilikle modern uygarlık arasında temel bir çelişki olduğu düşüncesini yayan asimilasyon macerasına dört elle sarıldılar. Bunlar, homojenlik hayaletinin peşinde koşarken, Yahudiliğin, derin dönüşümlerden geçmek zorunda kalacağı koşulları yarattılar. Nitekim geçti de. Bu dönüşümlerin sonunda da Yahudilik, uzun ve dolambaçlı "kimlik değişimi" sürecinden, modern yaşamın başına sarılan bir bela gibi yabancı bir bünye olarak çıkmadı. "Her şeyin aynı özgül ağırlıkla aktığı" modern yaşamın tekdüze akışında kimliğini de yitirmedi. Bunun yerine, asimilasyon çilesinden, modernliğin haşarı, eleştirel ve asi kültürüne yapılan başlıca katkılardan biri olarak;

Tahsin Yücel, Can Yay., İstanbul 2002, s. 35) Shestov'u Atina'dan uzaklaştırarak Kudüs'e, Tanrı'ya götüren şey, tedavi edilemeyenin peşinde koşmaya isyanıdır. "Kişi ancak olanaksızı elde etmek için Tanrı'ya yönelir; olabilene gelince, insanlar yeter onu bulmaya." (A.g.e., s. 43) Tanrı'nın büyüklüğü, tutarsızlığındadır. Burada ne mutlakiyet var ne de kısıtlama. Felsefecilerin Tanrı'sının tersine, ilahi olan hiçbir şey, *sub specie aeternitatis vel necessitatis* değildir. Tanrı demek, hiçbir şeyin zorunlu olmaması demektir. Çünkü Tanrı'nın anlamı, "imkânsız hiçbir şeyin olmaması"dır. (Karşılaştırın. Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, çev. Bernard Martin (Athens: Ohio University Press, 1966), s. 424-5, 69.)
Shestov'un *Umozrenie i otkrovenie*'sinin [Tefekkür ve Vahiy] (Paris: YMCA Press, 1964 [ölümünden sonra yayınlandı]) "Giriş"inde, Berdiayev, Shestov'un tezini "Tanrı, sınırsız olabilirliğin üzerindedir" olarak özetliyordu. Tanrı'nın bu gücü, hiçbir sınır tanımaz; geleceği mümkün kıldığı gibi, geçmişi de silebilir. Shestov'a kulak verelim: "İnsanlık tarihi –ya da daha doğrusu, insanlık tarihindeki bütün felaketler– Kadiri Mutlakın tek bir sözüyle 'iptal edilir'; var olmaktan çıkar, hayalet ve seraplara dönüşür... 'Gerçek', 'verilen' ve 'varolan' bize tahakküm etmez. Bunlar, ne dün, ne bugün, ne yarın yazgımızı belirlemez. Olan, olmamışa dönüşür. İnsan, masumiyet haline geri döner." (*Athens and Jerusalem*, s. 68) Ancak Berdiayev, Shestov'un Kierkegaard hakkındaki çalışmasını değerlendirirken, Shestov'un düşüncesindeki Tanrı'nın *faraziliğini* (Tanrı'nın, son umut, tek şans ve imanın dayanak noktası olarak görülmesini) bir zayıflık işareti olarak değerlendiriyordu. "Tanrı varsa olabilirlikler sınırsızdır... O zaman, yaşamımızı sakatlayan zorunluluğu alt etmek mümkündür." (*Tipy religioznoj mysli v Rossii*, s. 400) Kudüs vahyine savaş ilan eden Atina felsefesi, bu hipotezi sorguluyor, dolayısıyla da özgürlüğü varoluş âleminden kovarken zorunluluğun pençesini güçlendiriyordu.

modern duruma karşı koyan, dolayısıyla da bunun sahteliklerini ifşa eden modern bilinç olarak çıktı. İşte bu, kurbanlarının *evrensel yabancılık durumu* olarak hortlayan şey, zorba homojenleştirme girişimlerinin kendi içsel, fakat ters mantığıydı. Bu durumsa, modern kültürün ilkelerinin derlendiği bir durumdu.

Yahudilerin kültürel etkinliklerinin ve özellikle de, daha sonra modern olarak tanımlanacak olan kültürdeki Yahudi etkinliklerinin (hem uzamsal hem de zamansal anlamda) eşitsiz dağılımı, bunun böyle olduğunu gösteriyor. Bunların en yoğun olduğu yer ve zamanlar, asimilasyon saplantılarının en fanatik ve zalim olduğu yerler, aynı zamanda da Yahudi geleneğinin sürekliliğinin en taze olduğu ve en az aşındığı zamanlardı. Bu yer ve zaman, yüzyıl dönemecinin Doğu-Orta Avrupa'sıydı. Burası, natamam, belirsiz ve kendilerinden emin olmayan; gelecekleri, yeni bir geçmiş yaratma görevine gebe olan; yalnızca ötekilere haksızlık yaparak kendi düşlerini gerçekleştirebilecek; kimliklerini yalnızca saldırganlık yoluyla koruyabilen; varlıklarını meşrulaştırabilmek için öncelikle gerçekliği tanımlamak zorunda olan ulusların kaynayan kazanıydı. Güvenliksizlik, hırçınlığı besler. Avrupa'nın başka hiçbir yerinde ve Avrupa tarihinin başka hiçbir döneminde, sözde ulusların ulusal cihatları bu kadar gözü dönmüş ve yeni filizlenen ulus-devletlerin tahammülsüzlüğü de bu kadar acımasız olmadı.

Çatışan teritoryal ve kültürel iddiaların ortasında kalan Yahudilere, asimilasyona koşulsuz –plan ya da hata sonucu– teslim olmadan asimile olma şansı tanınmadı. Bunların en kavrayışlılarının, örneğin Gustav Mahler'in, çok geçmeden keşfedeceği gibi, Yahudiler "Üç kere yurtsuzdu: Avusturyalılar arasında Bohemyalı, Almanlar arasında Avusturyalı ve her yerde de Yahudi olarak." Ulusal iddialar birbirine uymuyordu; bu uyuşmazlığı en iyi özetleyenler de, her yerde ulusüstü ve evrensel yabancılar olan Yahudilerdi. Doğru, gözlerini yükseklere diken uluslar, kültürel cihatlarında Yahudilerden yararlanmakta yeterince uyanıktılar. Yahudiler, zayıf Slav çiftçileri arasında Macarlığın, Praglı Çekler arasında Alman kültürünün taşıyıcıları, Habsburg İmparatorluğunun çok dilli başkentinde de Alman *Geist*'inin elçileriydiler. Ne var ki, bu hizmetlerin Yahu-

dilere isteyerek teslim edildiği çok kuşkuluydu; çünkü, gerekli işler gördürüldükten sonra uşaklar kolaylıkla kovulabilirdi. Doğu-Orta Avrupalıların en kavrayışlılarından bir başkası olan Arthur Schnitzler'in de önceden haber verdiği gibi, olan tam da şuydu: "Avusturya'daki Alman milliyetçi hareketini kim kurdu? Yahudiler. Peki Yahudileri yüzüstü bırakan ve bunlara köpek muamelesi yapanlar kimdi? Alman vatandaşları. İşte sosyalistler ve komünistler de aynı şeyi yapacaklar. Yemekler servise hazır olduğunda sizi masadan kovalayacaklar."[46]

Herhalde asimilasyon baskıları acımasızlaştıkça, asimile etmeye çalışanlar sakarlaşırken, "asimilasyonun öteki tarafı" da kültürel olarak güçlenerek yayılıyordu. (Bu taraf, nihayetinde, yerli milliyetçiliğin karakterine ve duruşuna bağlıydı; Yahudilerin asimilasyon çağrısını yanıtlama gayretlerine ve buradaki başarılarına ise *asla* bağlı *değildi*.[47] Yahudilerin şaşırtıcı kültürel yaratıcılıkları olgusu, çile ve ıstıraptan doğuyordu; tıpkı, modern kültürün evrenselliğinin, modern dargörüşlülük dramasından doğduğu gibi. Herhalde karar verilemeyen bir dünyanın çokanlamlılık, müphemlik ve sınırsız olabilirlikleriyle yaşamayı öğrenmek için, ilk önce modern düzen, kesinlik ve tektiplilik itkisinin alıcı ucunun çilesini çekmek gerekiyordu. Bu durumda, ceza boyunduruğu, tarihe, modern toprakların ilk olarak göründüğü gözetleme kulesi olarak geçiyordu.

46. Alıntı Michael Ignatieff'ten, "The Rise and Fall of Vienna's Jews," *New York Times Review of Books* içinde, 29 Haziran 1989, s. 22.

47. Yahudilerin bugüne kadar birçok ülkede gerçekleştirdikleri "nesnel olarak ölçülen" toplumsal ve siyasal başarılar, Orta Avrupa'daki bütün başarıları geride bırakır. Ne var ki bu insanların kabul görmemelerinin nihai nedeni ve uzun vadede de bunları yıkıma götüren şey, bazı yorumculara göre, tam da bu başarılarıydı. Örneğin, David Biale'ye göre (*Power and Powerlessness in Jewish History* [New York: Schocken Books, 1986], s. 180), 1970'lerin ABD'sinde, Yahudiler, başlıca fakültelerin % 20,9'unu, hükümet, iş dünyası ve sendikaların % 11,4'ünü, medyanın da % 25,6'sını oluşturuyordu. Özellikle son rakam çarpıcıdır. Görece yeni bir icat olan medya, Yahudileri ve bunların şaşırtıcı "başarılarını" eskilere göre (örneğin, Alman Yahudi karşıtlarının eline birçok koz veren malum *jüdische Presse*'den daha fazla) daha görünür ve kamusal gözetlemeye daha açık kılıyor.

VI

Müphemliğin özelleştirilmesi

Müphemlik, kendisini yok etmek isteyen hiçbir dünyevi güç kalmayınca, kamusaldan özel alana geçti. Bugün artık müphemlik genel anlamda özel bir meseledir. Tıpkı diğer birçok küresel toplumsal sorun gibi, artık bununla da bireysel olarak savaşmak, mümkünse, özel araçlarla çözmek gerekiyor. Amaç ve anlamın kesinliğine ulaşmak, bireysel bir iş ve kişisel bir sorumluluk artık. Gösterilen çaba kişisel bir çaba. Dolayısıyla çabanın iflası da kişisel olacaktır. Başarısızlıkla suçlanma da. Suçlanmanın getirdiği suçluluk duygusu da.

Müphemliğin özelleştirilmesinin bireyin omuzlarına yüklediği yük, çok az bireyde bulunabilen bir kemik yapısı gerektiriyor. Zayıf bir belkemiği bu yükün altında kırılabilir. Bunu önlemek için

yapay desteklerden yardım almak gerekiyor. Kesinliğe giden özel yol, birçok toplumsal hizmet gerektiriyor: Ayrıntılı haritalar, güvenilir yol işaretleri, mesafe sayaçları gibi.

Aşağıdaki durumu ele alalım:[1]

On yıl kadar önce Emily Cho, Amerikan kadınlarına, bilgisayar destekli bir moda danışmanlık hizmeti sunmaya başladı. Müstakbel müşterilerden doldurmaları istenen anket, müşterinin vermek istediği imajı ve mevcut imajının, kendi benliği ve karakterinin bireyselliğini –gerçekte *eşsizliğini*– yansıtacak şekilde nasıl değiştirilmesini istediğini öğrenmeye çalışıyordu. Gerisi, müşterinin bu amaca en uygun şekilde nasıl bir gardırop oluşturacağını çıkaracak bilgisayara kalıyordu. Emily Cho'nun girişimi çok büyük bir başarıya ulaştı.

Emily Cho başlangıçta, müşterilerinin dikkatini, "özel umut ve rüyalarının duygusuz bir bilgisayara teslim edildiği" düşüncesinden mümkün olduğunca uzaklaştırmak gerektiğine inanıyordu. Ancak çok geçmeden şaşırarak gördü ki, bunun tersi daha etkin bir stratejiydi: "Kadınlara çekici gelen şey tam da bilgisayar düşüncesiydi." Müşteriler, yalnızca bilimsel olarak denetlenen uygulamalardan beklenebilecek bir doğruluk ve kesinlik sunacağına güvendikleri yüksek teknolojinin bu işe karıştırılmasından son derece memnun görünüyorlardı. Sonuçta "Bunların istediği, başka bir kadının beyninden fışkıran keyfi bir fikir değil, iyi giyinmenin kesin bir formülüydü." Ancak Bayan Cho, müşterilerin yine de, bilgisayarın "uzak, belki de denetimsiz bir makine" olarak kendi haline bırakılmadığını hissetmeleri gerektiğine inanıyordu. Başka bir kadının bilincinin, yani Bayan Cho'nun, bilgisayarı denetleyecek şekilde bu sürece katıldığının bilinmesi rahatlatıcıydı. Ya da en azından Bayan Cho buna inanıyordu.

Emily Cho ve müşterilerinin deneyimini anlamaya çalışırken, konumuzla ilgili bazı gözlemler yapabiliriz.

Birincisi, öyle görünüyor ki, müşterilerin Emily Cho'nun projesini bu denli tutmalarının nedeni, biri ötekini iptal eden iki taraflı bir iş olduğu için kendilerinin kolayca baş edemeyecekleri müphem

1. Kennedy Fraser'in haberi, *The New Yorker*, 11 Mayıs 1981, s. 126-35.

bir işle karşı karşıya olduklarını düşünmeleriydi. Bu iş, evet tamı tamına, *teslim* olma kanalıyla *özerklik* kurma işiydi: Yani, bir şeylere ait olarak bireyleşme, kendi kişiliğini gayri şahsi araçlar üzerinden yorumlama işiydi. Müşterilerin aradığı *eşsizlik*, *toplumsal* (ve dolayısıyla da müphemliğe yer bırakmayacak şekilde) belirlenecekti. Bireyselliğin, başka birilerine iletilmediği ve onlar tarafından o şekilde anlaşılmadığı –yani başkalarıyla *paylaşılmadığı*– sürece hiçbir anlamı olmazdı.

İkinci gözlemimiz, bu açmazın çözümü. Emily Cho'nun müşterileri, müphemliğin çözümünü, yapmak zorunda oldukları bir *iş* olarak görüyorlardı. Hem üyelik hem de bireysel eşsizlik, doğal olarak verilmiş sıfatlar değil, kazanılması ve sürdürülmesi için bilinçli bir uğraş gerektiren sıfatlar sayılıyordu. Bunlar "inşa edilmeliydi." Bunların inşası da, ilgili kişinin görevi (belki de sorumluluğu) olarak görülüyordu.

Üçüncüsü, bu inşa görevi, *hem* üyeliğin *hem de* bireyliğin, görünür *imgelere*, yani başkalarının algılayabileceği nesnelere dönüştürülmesini gerektiriyordu. Bunlar uygun *imgeler*, yani uygun bir şekilde okunacak ve kişinin niyeti doğrultusunda yorumlanacak imgeler olmalıydı. İmgeler, üstesinden gelmeye çalıştıkları durumun tersine, müphemlikten ari olmalıydı. İşte bundan dolayı da, birey-üstü, ortak ve *yetki sahibi* bir kod olarak ifade edilmeliydi.

Dördüncüsü, ortak bir koda erişimin uygulamadaki anlamı, üyelik ve bireyliğin, toplumsal kabul görmüş anlamları –yanlış okuma olasılığını azaltacak şekilde– garanti eden sembolik nesnelerle ifade etmekti. Varsayıma göre bu tür nesneler mevcuttu. İş, bunları saptamak ve sonra da kullanılabilecek biçimde edinmekti. Bu örnek olayda, bunlar, bir piyasa işlemiyle temin edilebiliyordu.

Beşincisi, piyasa operatörleri, rakip nesnelerin yorumbilgisel değeri konusunda çelişkili iddialarda bulunduklarından dolayı, bu belirsizliği azaltacak ve doğru seçim şansını yükseltecek bir otorite (herhangi "başka bir insan"ın görüşünden daha sağlam ve güvenilir, tarafsız ve "nesnel görüşlü" bir otorite) aranıyordu. Böyle bir otorite, isteyerek –ve memnuniyetle– tarafsızlık ve duygu dışılığın içkin garantileriyle donatılmış bir kurum olan bilim konusunda yet-

kiliydi. (Zaten bilgisayar, böyle bir kurumun cisimleşmiş halini simgeliyordu.)

Altıncısı, sıradan insanlar bilime doğrudan doğruya ulaşmaktan men edildikleri için, kişisel ve öznel gereksinimlerini, tarafsız ve güvenilir, fakat dışarıya tamamen kapalı ve büyük ölçüde teknik olan bilim diline çevirecek ve bilimsel yargıyı ise tekrar sıradan insanın anlayacağı tavsiyelere dönüştürecek bir aracı gerekiyordu. Bir birey, gereksinimlerini *anlayabilir*; fakat bunları yanıtlamanın yolunu sadece bilim *biliyor.* Müşterinin gerçekten güvenebileceği bu aracı, kişinin anlama kapasitesiyle bilimin doğru karar alma gücünü kendinde birleştiren bir kişiydi (bu, büyük ölçüde, *Modernliğin Sonuçları** kitabında Anthony Giddens tarafından geliştirilen bir kavramdır).

İşte bu aracının adı *uzman*dır.

Uzman, aynı anda, hem güvenilir ve kişi-üstü bilginin kaynağını soruşturma hem de bir kişinin en derin düşünce ve özlemlerini anlama kapasitesine sahip bir insandır; yorumlayıcı ve aracı bir kişi olarak, nesnel ve öznelin ayrı dünyaları arasındaki köprüdür. Kişinin istediği seçimleri yapması (bu sadece kişisel olabilir) ile doğru yolda olmanın garantilerini (bu da yalnızca toplumsal olabilir) birleştirir. Uzman, becerilerinin müphem oluşuyla, tabiri caizse, müşterisinin müphem durumunu göğüsler.

Emily Cho, kendi deneyiminde, aracının "insaniliği"nin önemini vurguluyordu. Ancak belirtelim ki Cho, müşterilerinin gözünde, tıpkı bilgisayarı gibi, genellikle bir "inanç" olarak orada olan bir varlıktı. Müşterilerin, şirketin başı olan Cho ile herhangi bir kişisel ilişki kurup kurmadıklarını bilmiyoruz. Hatta bu insanla karşılaşıp karşılaşmadıklarını bile bilmiyoruz. Müşteriler, Cho'nun varlığına inanıyorlardı; fakat sadece, Cho'nun, doldurdukları anketin alıcı ucundaki "varlık" ve aldıkları ısmarlama moda rehberliğinin kaynağı olduğunu biliyorlardı. Fakat Emily Cho'nun varlığını müşterileri için önemli kılan şey, onun "insaniliği" değil, icra ettiği aracılık ve yorumlama *işlev*ine duydukları *güven*leriydi. Emily Cho, cisimleşmiş güvendi. Bedeninin kanlı canlı bir *insan* bedeni olduğu

* *Modernliğin Sonuçları*, çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1998

gerçeği, ikincil ve olumsaldı. Aslında, aynı işlevi görebilecek mekanik bir aygıt onun yerini alabilirdi, hem de ilk planda hizmetlerine talep doğurtan gereksinimlerin doyumuna önemli bir zarar vermeden. Joseph Weizenbaum (çok şaşırarak ve ardından da korkarak), bir psikanaliz seansının simulasyonu olan kendi bilgisayar programı ELIZA'nın, sadece psikiyatristler (programın, insanlara "kendileri hakkında konuşma, içlerini dökme" ve de "sorunlu davranışları konusunda" eğitimli analistlerin ulaşabileceğinden çok daha fazla "içgörü edinme" şansı verdiğini düşünüyorlardı)[2] tarafından değil, aynı zamanda muhtemel hastalar (gerçekten de, psikiyatristin bilgisayar simulasyonu şeklindeki varlığı, açılan insanda "örtük" olarak var olan potansiyel hastayı "ortaya çıkarıyor"du) tarafından da coşkuyla karşılandığını görmüştü. Weizenbaum, tıpkı Bayan Cho gibi, keşfinden önce, insani ilişkinin psikanaliz sürecinin yaşamsal bir bileşeni olduğuna, bu sürecin, ahlâken kabul edilebilir bir yöntem olarak, büyük ölçüde yardıma muhtaç bir insanla yardım etmeye hazır ve istekli başka bir insanın etkileşimi sayesinde etkin olduğuna inanıyordu. Halbuki daha sonra ortaya çıkan gerçek şuydu: Hastalar, "insan-dışı bir aygıt"la konuşmayı sorun etmiyorlardı; yeter ki, bu aygıtın açılımları kendi sorunları için yeterli görünsün ve de bunun izlenmesi, daha önceki önermelere doğru –yani, mantıklı– yanıtlar versin. Gerçekten de, bir gün Weizenbaum'un sekreteri (ki patronunun program üzerindeki çalışmasını aylardır izleyen, dolayısıyla da programın yapaylığının farkında olduğu için pek bir zevk almaması beklenen bir insan olarak) bilgisayarla "konuşmaya" başlamış ve birkaç cümlelik sohbetten sonra kendini bu "sohbet"e o kadar kaptırmış ve bu muhabbetin o denli özel ve mahrem bir şey olduğunu düşünmüş ki patronunun varlığından rahatsız olup, odadan çıkmasını rica etmiş.

Uzman, başka bir deyişle, taşıdığı nitelik ve meziyetlerden da-

2. Karşılaştırın. Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation* (San Francisco: W. H. Freeman & Co. , 1976). Theodore Roszak (*The Cult of Information: The Folklore of Computers and the True Art of Thinking* [Cambridge: Lutterworth Press, 1986], s. 36), Pamela McCorduck'un, yaşlı insanların şikayetlerini dinleyerek "yaşlanma sorunlarını çözecek" olan "geriatrik robot"u gibi, psikoterapistlerin tahtına oturan diğer bilgisayar projelerinin listesini çıkarıyor.

ha çok, verdiği hizmetleri alan kişilerin algıladığı işlevle tanımlanan bir kişi (ya da aygıt)tır. Uzmanı tam olarak tanımlayan şey, hizmet verdiği insanların yaşam süreçlerinde karşılaştıkları sorunlardır. Uzman, tabiri caizse, dağınık biçimdeki güvenilir –çünkü birey-üstü– bireylik yaptırımı gereksinimlerinin yoğunlaştırılmış halidir.

A. AŞK ARAYIŞI YA DA UZMANLIĞIN VAROLUŞSAL TEMELLERI

Niklas Luhmann'a[3] göre, modern öncesi kast sistemli toplumdan, işlevsel sınıflara ayrılan bir topluma geçilmesiyle, "Bireyler, artık toplumun sadece bir tek alt-sisteminde hapsedilemiyor. Artık bireylere, *a priori*, toplumsal olarak yerinden edilmiş gözüyle bakılmalıdır." Bütün bireyler yerlerinden edilmişlerdir; daimi ve varoluşsal olarak. Nerede olurlarsa olsunlar ve ne yaparlarsa yapsınlar. Her yerde *yabancıdırlar*; bundan kurtulmak için verdikleri bütün çabalara rağmen. Toplumda, bireylerin kendilerini gerçekten rahat hissettikleri ve kendilerine doğal bir kimlik bahşeden hiçbir yer yoktur artık. Burada, bireysel kimlik, ilgili bireyin kendisinin kazanacağı (ve muhtemelen yaratacağı) ve –sürekli tehdit altında olduğu ve her an yeniden kanıtlanması gerektiği için de– asla kesin ve güvenli biçimde kazanamadığı bir şeydir. Luhmann, çok önceleri (başkalarıyla kurulan bütün ilişkiler, nihayetinde, benliğin kendisine giden yol üzerindeki istasyonlardan başka bir şey olmadıkları için, artık kendi dışında bulamadığı sabit noktayı sonsuza dek kendi içinde aramaya mahkûm kalan bir birey olan) Georg Simmel'in gösterdiği yolu izleyerek, bireylerin, etkileşim ağlarının gittikçe artan başkalaşımı, karmaşıklığı, dolayısıyla da belirsizliği içinde, kendi durumlarını neden "kendi içlerinde" yorumladıklarını, yani, kendini tanımlama, kendine ait bir kimlik, kendini doğrulama takıntılarının nedenlerini –yani benmerkezcilik ve bireyciliklerinin nedenlerini– araştırıyor. Bugün artık genel kategoriler, kişinin ken-

3. Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

disiyle özdeşleşmesine yetmiyor; ki bu belki de sadece kişisel biriciklik sayesinde erişilebilecek bir şey.

Fakat bu noktada, modern toplum üyelerinin varoluşsal durumunun dayandığı paradoksla karşı karşıya kalıyoruz. Bir yandan bireyin, benliğiyle dışarıdaki genel, gayri şahsi ve nüfuz edilemeyen toplumsal dünya arasında istikrarlı ve savunulabilir bir farklılık tesis etmesi gerekiyor. Öte yandan istikrarlı ve güvenilir olması gereken böyle bir farklılık, toplumsal onay gerektiriyor ve *toplumsal* onayla beraber kazanılması gerekiyor. Bireysellik, toplumsal uyumluluğa bağlıdır. Bireylik mücadelesi, toplumsal bağların güçlenmesini ve toplumsal bağımlılığın derinleşmesini gerektirir. Bireyin kimliğini oluşturan öznel dünya, yalnızca öznelerarası etkileşim araçlarıyla idame ettirilebilir. Böyle bir etkileşimde, bir eş "(kendi içsel deneyimleri büyük ölçüde bireysel olsa bile) öteki eşin dünyasına destek verebilir olmalıdır."

İşte Luhmann bu etkileşime aşk diyor. "Aşk" nosyonunun takdim edilme biçiminden şu anlaşılmalıdır: Luhmann'ın kullandığı şekliyle aşk, anlambilgisel olarak, terimin geleneksel romantik çağrışımlarından koparılıyor, hatta, kişisel duygulara ya da genel duygusal durumlara asla işaret etmiyor. Luhmann, deyim yerindeyse, yüzeysel bağlamda duygusal bir ilişki olan şeyin duygusal olmayan bilişsel "işlevsel alt-katmanı"na ulaşıyor. Luhmann'ın özel kullanımıyla "aşk," kişilerin, temelde, terimin geleneksel ve popüler kullanımında varolan duygulanımları *yaşayarak ya da yaşamadan* geliştirebilecekleri özel bir *iletişim biçimi*dir. Dolayısıyla da, aşkvari ilişkinin gerçekleştirilmesi için gereken şey ile, aşk ilişkisinin yaşanıp yaşanmadığını görmek ve bunun gerçek mi sahte mi olduğunu değerlendirmek için kişilerin başvuracağı ölçütler arasında içkin bir uyuşmazlık bulunur.

İşte bundan dolayı, Luhmann'a göre, toplumsal pratikteki aşk ilişkileri, kafa karıştırıcı, belirsiz ve gerilim yüklüdür ve derin endişelere yol açar. Aşkın popüler yorumunda, aşk ilişkisinin, yalnızca "samimi"[4] olması ve "hakiki duygular"la duyulması durumunda

4. Luhmann'ın duygusal olmayan serinkanlı analizi, Lionel Trilling'in kafasını fazlasıyla karıştıran bilmecenin çözümüne doğru gidiyor: "Eğer samimiyet, kişinin

etkin olabileceği varsayıldığı için, pratikteki bütün aşk ilişkileri, eşin, samimi olması gereken duyguları "rol icabı" yaşayarak karşısındakini aldatabileceği doğrultusundaki kahredici bir kuşkuyla lekelenmeye mahkûmdur. Nitekim, modern varlık kipinin belirlediği, dolayısıyla da daha önce yaşanan deneyimler ne denli acı olursa olsun, her daim yeniden girişilmeye mahkûm olan bu aşk arayışı, ta başından beri sağlıksız bir aldatılma korkusuyla iç içedir. Bunun sonucunda da, bu arayış ikide bir belirsizlikten kurtulma ve sahteliklerin ayıklanması ve "gerçek aşk"ın, eşin yaptığı numaralardan ayırdedilmesinin güvenilir yollarını bulma çabalarıyla kesilir.

Bireysel kişilik daha özerk (yani, biricik) ve özel (dolayısıyla da "norm" açısından tuhaf) oldukça, bu tür çabalar da iyice saplantılı ve ateşli hale gelir. Kendine yeten bir kişiliğin aşka gereksinimi, kendini silici, özerk olmayan ve uysal bir kişiliğe göre çok daha fazladır. Daha fazla bireyselliğin idamesi için daha fazla aşk gerekir. Ancak kişisel özerklik ve farklılığın artmasıyla toplumsal onay olasılığı azaldığı için, gereksinim arttıkça bunun karşılanması olasılığı da azalır.

Luhmann'ın işlevsel kullanımındaki aşk, bir insanın iç deneyiminin başka bir insanın eylemine dönüştürülmesiyle tanımlanan bir iletişim biçimi olarak düşünülebilir. "Farklı özellikleri onaylaması beklenen aşık, eylemek zorundadır; çünkü yapılması gereken bir seçimle karşı karşıyadır" (yani bu özellikleri onaylamak ya da red-

---

benliğini doğru yansıtarak herhangi bir insanı aldatmaktan kaçınmak ise, o zaman, bu kişisel varoluş durumunun, en çetin çabaları sarf etmeden kazanılamayacağını görebiliriz. Yine de tarihin belli bir döneminde, bazı insanlar ve sınıflar, bu çabanın gösterilmesine çok büyük bir önem verdiler... ve bunların samimiyet işine atfettikleri değer, yaklaşık dört yüz yıl, Batı kültürünün belirgin, belki de tanımlayıcı bir özelliği oldu." (*Sincerity and Authenticity* [Londra: Oxford University Press, 1972], s. 5-6.) Şunu belirtelim: Yerinden edilmenin, "özgür birey"in evrensel bir durumu olarak ortaya çıkmasının, geçmişteki günah çıkarma kurumlarının otoritesinin yıkılışıyla aynı tarihlere rastladığını hatırlayacak olursak, görünüşte irrasyonel olan bu fenomen gizeminin bir kısmını yitirir. Burada, daha önceleri kilisenin omuzlarındaki sorumluluk, sıradan ve düzensiz faillere kayıyordu; ilgili sorunları, tamamen bilincinde olunarak taşınmalıydı. Nitekim Matthew Arnold'un düşüncesi yeni toplumsal durumun değil, yeni bir farkındalığın işaretiydi: *Hissettiğimizi söylediğimiz şeyin yüzeyinin altında / ne kadar sığ ve hafif aslında / o sığ nehrin dibinde akıyor, hissettiğimizi düşündüğümüz şey / sessizce ama gürül gürül, karanlık ve derinden / akıyor gerçekte hissettiklerimizin nehri.*

detmek arasındaki seçimle). "Âşık olunan ise, sadece bir şeyi *yaşamakta*dır; ve âşıktan bu deneyimiyle özdeşleşmesini bekler. Birinin katılması gerekirken öteki (ki kendisi de, yansıtılan bir dünyaya ebediyen bağlı bir kişidir) yalnızca yansıtmayı gerçekleştirmek durumundadır." Luhmann'ın aşkı, çok egoist ve benmerkezli bir iştir. Böyle bir aşkta, alıcı uçtaki kişi için kaldırılamayacak bir sorumluluk söz konusudur. Performansın izlenmesinde gösterilecek teyakkuz ile bunun değerlendirilmesi için gereken ölçütler, bunu iyice kaldırılamaz kılar. Sıradan aşk ilişkilerinde, müstakbel âşıklar, genellikle (ve boş yere) başlangıçtaki bu asimetrinin daha sonra, sonuçta her iki eşin de kendi çabalarına karşılık benzer hizmetler alacakları şekilde, mukabil bir çabayla dengeleneceğini umarak bu yükü üstlenir. "Sıradan" aşk ilişkileri karşılıklılığı koyutlar. Yani eşlerin her birinin, aynı anda ya da birbiri ardına, hem "yansıtma" hem de "onaylama" rollerini üstlenmeyi, aynı anda hem "yansıtma"yı hem de "eyleme"yi, hem âşık hem de âşık olunan olmayı kabul etmesi gerekir. Dolayısıyla da etkileşimin, eşlerden yalnızca birinin istekleri tarafından değil, "iyi günde kötü günde beraber olma"ya inanan iki insanın *karşılıklı* cazibesi tarafından, yani hesapla değil tutkuyla başlatılacağı (ve tabii bu koşullar altında sürdürüleceği) koyutlanır.

Ne var ki, aşktan icra etmesi beklenen işlevin "evrensel yabancı" (modern dünyanın bu "*a priori* yerinden edilmiş" sakini) için ne denli önemli ve büyük olduğunu düşünecek olursak, tutku, bu işlevin her koşulda, daima ve gerekli boyutta icra edileceği umudunu kaldırma işi için çok fazla zayıf ve narin kalır. İşlevin tatminkâr bir düzeyde yerine getirilip, uzun bir süreçte sürdürülmesinin maliyeti çok yüksektir. Halbuki, daha önce de gördüğümüz gibi, aşkı işlevsel bir gereklilik kılan birincil ihtiyaçlar, gerekli duyguları tek başlarına üretip besleyemezler. Tutku, icra edilecek aşkın birincil işlevi için fuzulidir; ne kaçınılmazdır, ne de gerekli. Tutkuyu kaçınılmaz kılan tek durum, aslında asimetrik olan bir kalıba karşılıklılık dayatılarak işlev icra edilmeye çalışılan durumdur. Bu gerçekleştirildiği zaman ise, karşılıklılığın idamesi, dolayısıyla da işlevin icrası, hiç durmadan yapılması gereken bir duygu arzına bağımlı olma-

ya başlar; tam da bu bağımlılık, bu işlevi zayıf ve savunmasız bırakır.

Richard Sennett, bir zaman önce, eşlerin her ikisinin de saplantılı biçimde *mahremiyet* – hakkını kovaladığı ilişkilere *yıkıcı Gemeinschaft* adını koydu.[5] Burada kastı şuydu: eşine "kendisini açma," eşiyle her şeyi, kişinin içsel yaşamının en mahrem yönlerini paylaşma, "tamamen açık" olma, eşin dengesini altüst edecek bile olsa hiçbir şeyi gizlememe (bu, "ötekilerle, onlara açıldığınız kadar etkileşirsiniz" inancına, "kişinin, başka birine ondan söz etmediği sürece hiçbir benliği olamayacağı korkusu"na, ayrıca da kimliğin, aslında, konuşarak özgürce ifade bulduğu, "mahrem ilişkilerden farklı" hiçbir "sağlam gerçeklik" ve hiçbir toplumun varolmadığı fantezisine dayanan bir duruştur). Sennett'e göre, kişinin ruhunun, eşine tüm çıplaklığıyla gösterilmesi, eşin omuzlarına çok büyük bir yük bindirir: Eşten, hoşlanmak zorunda olmadığı şeyleri onaylaması istenir. Bir de üstüne, tepkisinde "samimi" ve "dürüst" olması istenir. Sennett, kalıcı hiçbir ilişkinin, özellikle de kalıcı bir aşk ilişkisinin, karşılıklı mahremiyetin oynak zeminine oturtulamayacağını vurguluyor. Bunun ardından çok şeyler olabilir: Eşler, birbirlerinden karşılayamayacakları (ya da maliyetini düşünerek, karşılamak istemeyecekleri) şeyler isterler; acı çekerler, eziyete uğradıklarını düşünürler ve sonuçta hüsrana uğrarlar; genelde de, ilişkiyi yarı yolda keser ve daha fazla çaba göstermezler. Eşlerden biri ilişkiyi bitirir ve kendini doğrulamayı başka yerlerde arar.

Tekrar edelim: Aşk ilişkisindeki eşlerin aradığı birlikteliğin yıkıcılığı, öncelikle, karşılıklılığın sonucudur.[6] Kişi, düşmanlığa tahammül edebilmek ve hakiki karşılıklılığı aramaya devam etmek

5. Richard Sennett, "Destructive Gemeinscaft," *Beyond the Crisis* içinde, ed. Norman Birnbaum (Oxford University Press, 1977). Sennett, analizine, "itiraflarla kimlik inşası" gibi bir eğilimin modern aile bağlamındaki sonuçlarının izini sürmekle devam eder: "... Bunlar, tam da, karmaşık bir nesne ilişkisinin, henüz büyüyen bir çocuğa aşılandığı araçlar; yani narsisist bir karakter bozukluğunun yaratıldığı araçlardır." (s. 196)

6. Eşlerin, her samimiyet gösterisinde alttan alta borçlu kaldıkları bu karşılıklılık isteğinin potansiyel yıkıcı etkisi, David Riesman tarafından artık klasikleşen yorumuna kavuşturuluyordu: "Söyleşideki sözlerini başka bir yerde ayrıntılarıyla değerlendirdiğim on beş yaşındaki harika çocuk, en iyi özelliğinin samimiyet olduğunu söylüyor ve söyleşiyi yapan kişiye tamamen içten gelen olağanüstü bir ça-

için, geri çekilme ve tersine dönme olasılıklarıyla yüzleşebilme cesaretine muhtaçtır. Ayrıca eşinin eksiklikleriyle yaşamayı öğrenmesi de gerekir. Mahremiyet, her iki tarafı da hedeflediğinde, pazarlık ve uzlaşıyı zorunlu kılar. Fakat zaten, kişinin ya da her iki eşin de çok tahammülsüz ya da çok benmerkezli olduğu şey işte tam da bu pazarlık ve uzlaşıdır. Sonuçta, iki ayrı ve genelde de çelişkili kişisel yansıtmanın, aynı anda kabul ve tasdik edilmesi gerekir; ki bu, daima zor ve genellikle de imkânsızdır.

Nitekim işlevsel aşk yedeği talebi, "gerçek şey"i yakalama yolundaki başarısız girişimlerden doğar (eğer bir talep varsa bunu çok geçmeden bir arz izleyecektir): Bu, aşkın *işlevini*, *karşılık* istemeden, *icra* edecek bir şeye, yani ilişkinin içkin asimetrikliğini açıkça tanıyacak –ve onaylayacak– bir şeye olan taleptir (yani ta en başta sabırla tam bir günah çıkarmayı dinlemiş olan içsel deneyimin arzının onayı). İşte, psikanalitik seansların, psikolojik danışmanlığın, grup terapisinin, evlilik danışmanlığının vs., şaşırtıcı başarısı ve popülerliğinin sırrı burada yatıyor. Bütün bu ve benzeri durumlarda, günah çıkarma, bağışlanma ve "içini dökme", en mahrem duyguları başka bir insana aktarma ve sonuçta da kişinin kimliğinin o hep beklenen onaylanmaya kavuşması karşılığında kişinin ayni bir bedel ödemesi gerekmez; sadece para ödemesi yeter. Yani kişi, karşılığında hiçbir sorumluluğa girmeden bir hizmet alır (sonuçta para dediğiniz nedir ki: Para, alışverişi bitirme, hesabı tamamen kapatma, dolayısıyla da gelecekteki bütün sorumluluklardan *kurtulma* aracıdır). Parasal ödeme, hasta ya da müşterinin analistle ilişkisini, gayri şahsileştirir ve böylelikle de suçlu bir vicdan tehlikesini savuşturur: Hastanın kendine ait kaygısını ve eşi için kaygı duymaması durumunda bencillik lekesinden kurtarır. Hasta, duygusal olarak maliyetli ve külfetli karşılıklılık sorumluluğunun rehineliğinden, deyim yerindeyse, "rüşvetle sıyrılır." Yani sanki *sevmeden se-*

---

bayla bunu kanıtlıyordu. Bu tür bir samimiyetin, toplumdaki öteki insanlar üzerinde, kendilerinin de aynı şekilde samimi olmaları yönünde bir baskı yarattığını düşünmüyordu. Bu, zorlayıcıdır ve kendi duygu dünyamızı yabancılara, mütecaviz akraba ve arkadaşlara, bazen de kendimize karşı korumakta kullandığımız adabımuaşereti yok eder." (*Individualism Reconsidered and Other Essays* [Glencoe: Free Press, 1954], s. 19.)

vilir. Kişi, kendisiyle ilgilenmiş, duygularını paylaşmış olur; hem de paylaşma sorumluluğunu sadece işinin bir parçası olarak üstlenen bir kişiye karşı hiçbir sorumluluk duymadan. Hasta, tamamen parasal bir işlemle, bir sevilme yanılsaması satın alır. (Şunu da hatırlatmak gerekir: Bu tek taraflı aşk, tek yüzü olan bir madalyon kadar "eşyanın tabiatına aykırı" olduğu ya da daha doğrusu, toplumsal kabul gören aşk modeline tamamen ters düştüğü için, hastaların yanılsamaları psikanalitik uygulamaların başına bela olur: Hastalar, analistin "imiş gibi" davranışlarını "gerçek aşk"ın ifadesi olarak algılama ve sözleşmenin tamamen ticari, gayri şahsi ve asimetrik koşullarını aşan tepkiler verme eğiliminde olurlar. Bu hislerin psikolojik olarak başka birine *yönelmesi* fenomeni, psikanalizin, aşkın işlevini icra eden ücretli bir yedek olduğunu dolaylı olarak kanıtlar, eğer bir kanıta gereksinim varsa.)

Psikanalitik teknikler, bir aşk yedeği gereksinimine cevap veren genel bir mal ve hizmetler sınıfının sadece bir üyesidir. Bir piyasa toplumunda, bu tür mal ve hizmetler ticari olarak edinilir (gerçi bu, bunların asli sıfatları olarak görünmez; bu tür hizmetlerin dağıtılabildiği ve edinilebildiği başka yollar ve parasal ödemenin böyle bir başarıyla yürüttüğü karşılıklılığı ortadan kaldıran başka araçlar da pekâlâ olabilir). Piyasada, vitrinlerde, aralarından kişinin kimliğini seçebileceği bir dolu "kimlik" sergileniyor. Ticari reklamlar, satmaya çalıştıkları malları, belli bir *yaşam biçimi*nin bir parçası olarak ve *toplumsal bağlamlarında* göstermeye özen gösteriyorlar; muhtemel müşteriler, edinmek isteyecekleri kimliğin sembollerini bilinçli olarak satın alsınlar diye. Piyasada ayrıca, farklı biçimlerde kullanılabilen, yani birbirinden farklı sonuçlara kapılar açan, böylelikle de bireyin gereksinimlerini daha fazla dikkate alacak şekilde "ısmarlama" ya da "kişiye özel" düzenlenebilen "kimlik inşa" araçları da satılıyor. Nitekim, kimliğini kendisi inşa etmek isteyen bir kişi, piyasadan aldığı "kimlik lego"larını birleştirerek bu işi yapabilir. Bu yolla, modern, özgür ve kaygısız bir kadın; düşünceli, mazbut ve diğerkâm bir evkadını; sevimli ve geçimli bir meslektaş; fiziği iyi, eve pek uğramayan maço bir erkek; romantik, düşsel ve aşka susamış bir yaratık ya da bütün bunların, olmadı bir kısmı-

nın karışımı bir varlık imajı vermenin formülü öğrenilebilir.

Piyasa promosyonlu kimliklerin cazibesi şudur: Burada, kendini inşada ve ardından da inşası tamamlanmış ya da tamamlanamamış ürünün topluma onaylatılmasında çekilen eziyetlerin yerini, daha az sıkıntılı ve genellikle de zevkli olan, ısmarlama kalıplar arasından en uygununu seçme işi alır. Bu kimlikler, zaten üzerlerine yapıştırılan toplumsal onay etiketleriyle satışa çıkarılır. Dolayısıyla bunlarda, kendini inşa ile yaratılan kimliğin geçerliliğinin belirsizliği ve onay arama ıstırabı söz konusu değildir. Kimlik legoları ve yaşam biçimi sembolleri, otorite sahibi insanlarca ve de birçok insanın bunları onayladığı bilgisiyle onaylanır. Böylece toplumsal kabul kesinleşir, deyim yerindeyse, pazarlanan ürüne ta başından "monte edilir."

Bu tür alternatifler mevcut olduğu ve gittikçe popülerleştiği için, özoluşum sorununu çözmede kullanılan eski karşılıklı aşk yönteminin başarı şansı gittikçe azalıyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, karşılıklı onayın tartışılması, âşık eşler için travma potansiyeli taşıyan bir deneyimdir. Başarı, her iki tarafta da adanmış ve uzun vadeli bir çaba ve ciddi bir feragat olmadan gerçekleşemez. Nereden bakarsanız bakın, insanın elinde "kolay" yedekler olmadığı zaman, "sürdürme iradesi" daha güçlü, sarf edilecek çaba ve feragat da daha büyük ve ateşli olacaktır. Her yerde promosyonu yapılan ve sahip olması kolay (feragat talebi biraz parayla karşılanabilecek) yedekler olduğunda ise, daha çok emek ve zaman isteyen bir şeyin güdüsü herhalde daha az olacaktır. Karşılarına çıkacak ilk engel, genellikle eşlerden biri ya da her ikisinin tavsamasına ya da yarıştan tamamen çekilmesine yeter. Zaten bu yedeklere, ilk olarak, eksikli aşk ilişkisini "tamamlama," dolayısıyla da güçlendirme ya da diriltme niyetiyle başvurulur. Ancak bu yedekler, eninde sonunda, bu ilişkiyi orijinal işlevinden koparıp eşlerin, başlangıçta ilişkilerini diriltmeye iten bütün enerjilerini tüketir. Aşk, eskiye göre daha az mümkün olduğu için, uzman hizmeti talebi iyice –ve *ad infinitum* [daima]– artar. Paradoksal (peki acaba bu bir paradoks mudur?) olarak, müphemliğin özelleştirilmesi, kamusal uzmanlığın durdurulamayan yükselişini ve özel sorunların yoğun bir kamusal

uzmanlar ağıyla çözülmesini körüklüyor ve besliyor.

Aşkın değersizleşmesinin göstergelerinden birini Richard Sennett derinlemesine irdeliyor: *Erotizm*in yerini *cinselliğin* alması. Erotizm, cinsel arzunun ve nihayetinde de cinsel ilişkinin, kalıcı bir aşk ilişkisinin, yani *çok işlevli*, dolayısıyla da istikrarlı bir toplumsal eş olma halinin, yapıtaşlarından biri oluşu anlamına geliyor. Cinsellik ise, cinsel ilişkinin yalnızca bir tek işleve –cinsel arzunun tatminine– indirgenmesidir. Böyle bir indirgeme, genellikle, cinsel ilişkinin karşılıklı sempati ve yükümlülüğe yol açmasını, dolayısıyla da tam teşekküllü bir kişisel olma haline dönüşmesini engelleme teyakkuzu ile tamamlanıyor. Cinselliğin (en iyi ifadesini *romantik* aşkta bulan) erotizm bağlamından "kurtarılması," bütün aşk ilişkilerini –cinsel olsun ya da olmasın– önemli ölçüde zayıf bırakıyor. Bugün artık bu ilişkiler, en zengin kaynaklarından birinden yoksun (ya da bunu öteki kullanıcılarla paylaşmak) durumdadır ve istikrara kavuşmaları da iyice zorlaşmıştır.

Piyasaya sürülmüş aşk yedeklerine olan gereksinimi yaratan şey, tutkulu aşkın "sıradan" ve karşılıklılık modelinin, modern insanın "*a priori* yerinden edilmesi"nin doğurduğu keskin sorunları çözememesidir. Bu tür yedeklerin gittikçe daha çok yerde bulunabilmesiyle, geleneksel kalıpların zayıflıkları iyice gün yüzüne çıkıyor, nahoş biçimde göze batıyor ve hepsinden önemlisi de, çekilmezleşiyor. Nitekim, geleneksel çözümlerde ısrar etmenin görece psikolojik maliyeti, gittikçe mantık ve meşruiyet sınırlarını aşıyor. Bu ise, yedeklere olan talebi daha da artırıyor ve –piyasa kuralları gereği– uzun vadede arzın niceliksel ve niteliksel artışını getiriyor. İki faktör, karşılıklı pekiştirmenin kısır döngüsüne düşüyor: Geleneksel *çözümler* (yani romantik veya tutkulu aşk) gittikçe gözden düşerken ve cazibesini yitirirken, bunların yedeği olan *uzmanlık* ise gittikçe daha fazla taleple karşılaşıyor ve hep daha fazla bir hacim ve çeşitlilikle arz ediliyor.

Tekrar başa dönmek gerekirse: Tabiri caizse, *aşksız bir aşk* (karşılık riski olmayan aşk; tutkuya bağımlılık gibi bir endişesi olmayan bir aşk) olan uzmanlığın, illa da *insan* olan bir eş tarafından arz edilmesi gerekmiyor. Kullanıcı açısından, insan uzmanların yerine

bilgisayar destekli uzman sistemlerin ya da Weizenbaum'un ELIZA'sındaki gibi elektronik sohbet arkadaşlarının almasında temelde, hiçbir sakınca bulunmuyor (sonuçta kullanıcıları, önceleri insanlararası kişisel bağların doldurduğu yeri işgal eden bu tür yapay zekâ sistemlerini, işgal ettikleri yerlerin gerektirdiği niteliklerle pekâlâ donatabiliyorlar; dolayısıyla da, kullanıcıların davranışlarında kültsel öğeler ile elektronik etkileşim eşlerinin kişileştirilmesi eğilimi ortaya çıkıyor). Aksine, yüksek teknolojiye eklenen büyüleyicilik, sunulan uzmanlığın otoritesini artırıyor, etkinliğini daha fazla hissettiriyor, beklentileri çoğaltıyor ve nihayet bu uzmanlığın cazibesini ve etkisini güçlendiriyor.

İşte uzmanlığın varoluşsal temeli, böyle bir *bireyselliğin* sadece *toplumsal* onayla inşa edilebilmesinde yatan bu paradokstur. Bu paradoks, genel kalıbı sunuyor: İşlevsel olarak farklılaşan uzmanlığa duyulan özel ihtiyaçlara özel durumlar olarak bakılabilir. Burada bazı ayrıntılarıyla ele aldığımız durum, şahsi kullanımı hedefleyen gayri şahsi profesyonel hizmetlerin çok çeşitli uzmanlık dallarının neredeyse tamamı için bir metafor görevi görebilir. Bunlar, müphemliğin özelleştirilmesinin sonuçlarının hizmetine bakan bir kamu endüstrisinin unsurlarıdır.

B. BECERİLERİN YENİDEN TEVZİİ

Kullanıcı açısından bakıldığında, uzmanlık, bireysel rahatsızlık ve endişelere –tabii daha önce bunları çözüm bekleyen *sorunlar* olarak ifade ettikten sonra–aynı otoriteyle, toplum tarafından onay gören çözümler sunar. Sunulan bu çözümler, soruna özgü çözümlerdir. Nitekim, bir çözüm sunulmadan önce, sorunun kendisinin toplumsal olarak zaten doğrulanmış olması gerekir. Sorunlar, kendilerini "çözüm" bekleyen "sorunlar" olarak gösteren yaşam dünyanın toplumsal olarak onaylanmış bir haritasına ihtiyaç duyar. Yani uzmanlık, bireyin yaşam dünyasına, dağınık ve muğlak kişisel rahatsızlıkların –belirsizlik ile deneyimin müphemliğinin– *birey-üstü* (yani "nesnel" otoritelerin onayladığı) çözümler gerektiren *bireysel*

sorunların *kişilerarası* dilinde ifade bulduğu oldukça erken bir aşamada girer. Ancak, bu sözde mantığa meydan okurcasına, böyle bir eklemlemeden önce de çözümler mevcut olabilir. Gerçekten de, yaşam deneyiminin müphem sayıldığı tek durum, belirsizliğin olmadığı bir yaşamın mümkünmüş gibi sunulduğu durumdur. Kişisel rahatsızlık, toplumsal olarak onaylanan çözümler ulaşılabilir ve arz edilir olduğu sürece, bir dizi çözülmemiş *sorun* olarak yorumlanır. Sonuçta, uzmanlık ile varoluşsal sorunların önceliğine karar vermek çok zordur. Bunlar ancak karşılıklı olarak ve birbirlerine göre tanımlanabilir.

Uzmanlığın toplumsal otoritesi, birbirleriyle yakından ilişkili dört varsayıma dayanır:

Birinci varsayıma göre, birey, genel anlamda, kendi yaşam-projesini denetleme potansiyeline sahip, kendini kuşatan ve denetleyen bir eyleyendir. Birey, temelde, özel niteliklerine en fazla uyan projeyi seçmesi (ya da daha doğrusu, keşfetmesi) için gereken rasyonel yetilere sahip olmalıdır. Dolayısıyla, daima belirsiz kalan bir kimlik ve seçimin sürekli belirsizliği, kişinin kendi cehalet ya da ihmali anlamına gelir; bundan dolayı da aşağılayıcı ve tedirgin edici bir özelliktir. Bunun için de, rahatsızlık verici bir durumdur ve haklı olarak kendini suçlamaya ve mutsuzluğa neden olur.

İkincisinde, kişisel rahatsızlık (fiziksel ya da ruhsal), aslında giderilecek bir durumdur; bundan dolayı da hoşgörülemez, hoşgörülmemelidir. Mutsuz durumdan kaçmaya çalışmak, bireyin kendi görevidir. Rahatsızlığın sürmesi ise, görevin ihmali anlamına gelmektedir.

Üçüncüsünde, her bir mutsuzluk halinin, ayrımsanabilecek, "hedeflenebilecek" ve –düzeltmek ya da tamamen ortadan kaldırmak için– doğrudan üzerine gidilebilecek kendi özel nedeni vardır. Yani mutsuzluk, tedaviyi mümkün kılan bir bağlamda açıklanabilir: Rahatsızlığı tanımlamak, bunun yok edilmesi ya da iyileştirilmesine giden yolu göstermektir. İşte bireyin görevi, böyle bir açıklamayı aramaktır. Acının belirsizliğini sürdürmesi ise, teşhis etme bilgisinin yokluğunu gösterir.

Dördüncüsünde, her bir acı için (ya da daha doğrusu, acının her

bir *sebebi* için) yeterli bir çare vardır ya da olmalıdır. Arz edilen çareler arasında sadece bir tanesi en yeterli olandır. İşte yine bireyin ödevi, bu çareyi arayıp bulmak, seçmek ve uygulamaktır. Acının devam etmesi, bunu aşmak için gereken pratik bilgi ve beceriden yoksun olunduğunu gösterir.

Bireysel sıkıntıların *özel* olduğu aksiyomundan yola çıkan bu varsayımlar, aynı anda da bireyleri, doğal olarak kendilerine yetmeyen varlıklar olarak tanımlar. Bireyin özerklik alanı olan kendini tanımlama sorumluluğu sonuçta, bu kendi kendine yetememe durumundan doğru biçimde çıkma, en önemlisi de, bu çıkışı aktif olarak arama yükümlülüğüne dönüşür. Başka bir deyişle bireyler, kendilerini yeterince kontrol etmek için kontrol edemedikleri güçlere bel bağlaması gereken eyleyenler olarak tanımlanırlar.

Toplumsal yaşam, bir yandan bireylerin başkalarıyla etkileşimine imkân sunarken, öte yandan da kendi bütünlüklerini sürdürmelerini (yani etkileşim kapasitesi olan özneler olarak kendilerini yeniden üretmelerini) sağlayan bir dizi beceri olmadan düşünülebilecek bir yaşam değildir. Bu tür yetenekler her toplumda mevcuttur ve hep toplumsal olarak aktarılır. Modern toplumun, "evrensel bir yabancılık" durumuna atılan "*a priori* yerlerinden edilmiş" insanlardan oluşması, bunu eleştirenlerin iddialarının aksine, ne modern toplumu yukarıdaki kuralın istisnası yapar ne de yeni kuralları olan bir oyun yaratabilir. Malum "beceriksizleşme eğilimi," "toplumsal becerilerin yok olması," gibi şeyler modern toplumun kendine has özellikleri olarak görülemez. Bunlar, her toplumda olabilir. Bütün toplumsal tarihler, *unutma*nın olduğu kadar öğrenmenin de tarihidir. Tüm zamanlarda, bazı beceriler değersizleşir, unutulmaya terk edilir ve kullanılmaz; başka yetenekler tarafından tahtlarından indirilmek üzere.

Ancak evet, gerçekten *modern* görünen bir gelişme var: Sadece bir değiş-tokuş aracılığıyla edinilebilen, kişi-üstü toplumsal yollarla arz edilen araçlar tarafından sağlanan becerilerin yavaş, fakat önlenemeyen yükselişi. Bu beceriler, bireylerin dış yardıma başvurmadan davranmalarını sağlayan eski becerileri –yani bireylerin, kendilerinde "doğal olarak" bulunan kaynakları kullanarak kendi

güdüleriyle hareket etmelerini mümkün kılan "kısa devre" becerileri– sistematik biçimde yerinden eder (ve nihayet kovar). Öyle görünüyor ki, modern insanlar, meşhur çizgi film kahramanları Tom ve Jerry ile aynı yazgıyı paylaşıyorlar: Pençe, diş gibi güvenilir silahlar, saklambaç gibi stratejiler yardımıyla icra edilebilen eski kedi-fare kavgası sanatını unutan, dolayısıyla da, bunların yerine, çok daha sofistike yüksek teknoloji ekipmanları, çok daha gelişmiş ve becerikli, kurnaz tuzak ve hızlı kaçış teknolojilerini kullanmak zorunda olan yaratıkların yazgılarını.

Başka bir ifadeyle, modern toplum, bir *aracılı eylem* sahasıdır. Ya bir araç veya kara kutu tipi bir cihaz içinde sunulan ya da sözlü veya yazılı bir kılavuz yoluyla aktarılan birey-üstü –uzmanlık– bilgisinin yardımı olmadan, bugün çok az gündelik iş yapılabilir, belki de hiç yapılamaz. Etkin icra için gereken beceriler, ürünlerle beraber, adım adım tarifler veren bir kılavuzla sunuluyor. Böylelikle, bireylerin kullanması gereken beceriler, bir tek beceriye indirgeniyor: Yapmak istedikleri iş için yeterli olan ürün ya da kılavuzları saptama ve edinme becerisine. Zaten genellikle de, yalnızca ulaşılabilir ya da bilinen araçlarla yapılabilecek işler seçiliyor ve bunlar da yine bu tür eylemlerle yürütülüyor.

Fakat bu, illa modern toplumun bir yeniliği ya da kendine has bir özelliği değildir. Bütün toplumsal bağlamlarda, seçilecek ve yürütülecek eylemler yelpazesini belirleyen şey, erişilebilir *know-how*'dır. Fakat buradaki modern yenilik şudur: Sözü edilen *know-how*, geri dönülemez biçimde iki parçaya ayrılıyor; görevin fiilen icrasını ilgilendiren *know-how*, bir de bunun somutlaşmış veya özelleşmiş raflarını bulma ve kullanma *know-how*'ı. Kendi yaşam dünyalarına tekabül eden eylemlerle uğraşan bireyler, bu ikisinden sadece ikincisine gereksinim duyuyor ve sadece bunu ediniyor. Yoksa yaşayan varlıklar yaşamlarını kendi kendilerine sürdüremiyor. Yaşam sürecinin ta kendisi de aracılarla sürdürülüyor.

Popüler metaforlar kullanmak gerekirse, modern bireylerin yaşam dünyalarının, modern toplumsal sistemin öteki boyutlarıyla birlikte, *Taylorizasyon* ve *Fordizasyon* süreçlerine tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. Birinci süreç, doğrudan üretim operasyonlarına katı-

lan bireylerin karşı karşıya kaldıkları seçimlerin yalınlaştırılmasına dayanır. Bu tür bireylerin içinde bulundukları durum, temel ihtiyaçlara indirgenerek ve düzensiz ve ilgisiz bütün faktörlerden mümkün olduğunca arındırılarak, hiyerarşinin tepesindeki karar vericilerin seçimleri yönlendirdiği ve sonuçta da belirlediği bir araca dönüşür. Başarılı Taylorizasyon, bu operatörleri, belirsizlik ve karar verememe ıstıraplarından kurtarır. Çünkü, bunların kişisel olarak alacakları kararlar, tek faktörlü ölçütlerle yönlendirilir, dolayısıyla da iş sadece kolay ve güvenilir bir rasyonel hesaplamaya kalır. Fordizasyon süreci ise, becerilerin, operatörlerin elinden alınarak, bunların kullandıkları makinelere yüklenmesine dayanır. Böylece emekçi değil, emeğin *nesne*si beceri sahibi olur. Beceriler, aktörün *dış çevresi*nin öğelerine dönüşür. Fordizasyon, eylemin sonuçlarının sorumluluğunu operatörden alarak operatörün çalıştırdığı aygıtlara yükler ve ilke olarak bireylere, kapasitelerini fazlasıyla aşan, beceri gerektiren neredeyse sonsuz bir iş kümesini yapabilme olanağı sağlar.

Bu iki sürecin, el ele vererek, gündelik yaşamın işleyişine yaptıkları etki, beceri gerektiren bütün kararların icracıların elinden alınması ve fiili iş performansının üzerine bir uzman karar verme üstyapısının kurulmasıdır. Bu ikili etki, icracıların karşılaşabilecekleri işlerin, en basit ve kolay operasyonlara (örneğin, karmaşık bir kişiler-arası sorunu "çözmek" –etkisizleştirmek– için uzmanların hazırladığı ve önerdiği doğru hapın yutulması gibi) indirgenmesiyle gerçekleştiriliyor. Bu da zaten dönüp dolaşıp bu indirgemeyi besliyor.

Bu indirgeme, yaşamın can sıkıcı gereksinimlerinden özgürleşme gibi yaşanır, bir nevi özgürlük tadı verir. Çözümün mümkün olduğu yerde çözülmemiş sorunlarla yaşamak rahatsız edici olduğu için, herkes çözüm peşinde koşuyor. Çözümlerin bulunması, aralarından en iyisinin seçimi ve uygulanması, bir özgürleşme edimi ve kişisel özgürlüğün artması olarak algılanıyor. Halbuki, artık sorunlarla doğrudan savaşım için gereken kişisel beceriler olmadığı ve çözümler de yalnızca pazarlanabilen aygıtlar veya uzman önerileri biçiminde ortaya çıktığı için, sonu olmayan sorun çözme işinde atı-

lan ve aslında özgürlüğün biraz daha genişlemesi olarak algılanan her adım, bağımlılık ağını iyice sağlamlaştırıyor. Bireyin natamamlığının ve yetersizliğinin gittikçe artması ve bağımlılığın gittikçe karmaşık bir hal alması, müphemliğin özelleştirilmesinin nihai sonuçları gibi görünüyor. Ya da en azından bugün için böyle.

Birey-üstü uzmanlığın, bireyin yaşam dünyası üzerindeki hakimiyeti, *kendi kendisini hep yeniden üretir*. Bütün mümkün alternatifleri bertaraf eden bu hâkimiyet, neredeyse sınırsız bir büyüme kapasitesi sergiler. Baskı değil, özgürlüğün bir koşulu olarak algılandığı için, yayılırken ciddi bir direnişle karşılaşma olasılığı da yoktur. Nihayet, uzmanlığın otoritesi ve toplumsal olarak onaylanması, artık sonuçlarının başarılı olmasına da bağımlı değildir. Belli bir aygıt ya da ilacın, vaat ettiklerini yerine getirememesi, müşterilerde hayal kırıklığı değil, aksine, genellikle kendini suçlamaya neden olur ve daha iyi ve etkin bir uzmanlık hizmeti için daha fazla bir talebi ve daha çılgınca bir arayışı tetikler. Bireyler, bir an için durup düşünecek ve yaşam stratejilerinin kurallarını saptamaya çalışacak olsalar, mutlu ve sorunsuz bir yaşam beklentilerini, kesinlikle, uzman bilgisi ve bunun doğurduğu teknolojinin durdurulamaz ilerlemesiyle özdeşleştireceklerdir.

C. UZMANLIĞIN KENDİNİ YENİDEN ÜRETMESİ

Uzmanlık, kendine olan gereksinimi kendi yaratıp besler. Kişisel becerilerin yerine uzmanlık becerilerinin ikamesi, sadece *mevcut sorunlar*la başa çıkmanın daha etkin ve kesin, daha zahmetsiz araçlarının sunulması anlamına gelmez. Aynı zamanda da, uzmanlığı vazgeçilmez kılan yeni sorunların yaratılması ve sınırsızca çoğaltılmasını ifade eder.

Aracı uzmanlık ve buna eşlik eden teknoloji, bilmeyi yapmaktan ve bilenleri de yapanlardan ayırarak, toplumun *bütün* (yaşam dünya işlevlerinin *bütünlüğü* içinde hiç kimse uzman değildir) üyelerinin yaşam dünyalarını, daimi ve keskin bir müphemlik ve belirsizlik alanına çevirir. Gerçekten de, modern toplumun başlıca özel-

liklerinden biri, "İnsanoğlunun on binlerce yıldır başarıyla yürüttüğü faaliyetler konusundaki temel güvensizliktir. Kişi, kendi deneyimine değil uzmanlara güvenir..."[7] Harold Perkin'in kısa özetiyle, "XX. yüzyıl, neresinin acıdığını bilen sıradan insanın değil, acıyı neyin iyileştireceğini 'en iyi bilen' profesyonel uzmanın yüzyılı olacaktı."[8] Ekleyelim: Bugün artık "acıma"nın kendisi bile uzmanlarca tanımlanıyor ve acı da bu tanımın ardından algılanıyor. Uzmanlarca duyurulan ve bireyin erişebileceği ilan edilen "daha iyi bir durum"un var olması, mevcut durumu acılı yapıyor ve dolayısıyla da iyileştirileceği söylenen duruma güvensizlik katıyor. Bugün normalliğin standartlarını uzmanlar belirliyor. Bu standartlar nasıl belirlenirse belirlensin, büyük bir gerçeklik yığını bunların dışında kalıyor, dolayısıyla da tedavi gerektiren bir anormalliğe dönüşüyor. Böyle bir anormallik ne geçici ne de olumsaldır. Bu anormallik, norm teşvik sürecinin ayrılmaz bir parçası olan, dolayısıyla da özünde yok edilemeyen bir durumdur. Belli bir anormalliğin bertaraf edilmesi, standartların iyice daraltılmasından doğan başka bir anormalliğe yer açmaktan öte bir şey değildir.

Ruth Harris'in yakınlarda ele aldığı, toplumsal yaşamın "tıbbileştirilmesi" süreci, bu genel kalıbı çok iyi resmediyor: "Tıpçılara göre," diyordu Harris "her yerde tehlike var" ve onların "tıbbi tedavi gerektirdiğini" söyledikleri durumlar, daha önce tıbbın alanına girdiği düşünülmeyen durumları da içine alacak şekilde sürekli artıyor. Yüzyıl dönemecinin tıpçıları, toplumun durumunu, bir tıbbi sorunlar koleksiyonu olarak yeniden tanımlama yolunda, yoğunlaş-

7. Willem H. Vanderburg, *Democratic Theory and Technological Society* içinde, ed. Richard B. Day, Ronald Beiner ve Joseph Masciulli (New York: M. E. Sharpe, 1988), s. 10.

8. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society: England since 1880* (Londra: Routledge, 1989), s. 169-70. Vanderburg, *şeyleri yapma metodu* olarak tekniklerin ve şeyleri *yapanlar olarak* da uzman teknisyenlerin her yerde bulunmasını, modern toplumun belirleyici bir sıfatı sayıyor: "Modern toplumlar, endüstriyel ve makineye dayalı teknolojilerden çok, bütün toplumların neredeyse her alanının, her şeyin mümkün olduğunca etkin yapıldığından emin olmak için kullanılan bir bilgi tabanının oluşmasını sağlayan değişik teknikler temelinde düzenlenmesi ve yeniden düzenlenmesi ile tanımlanabilir." (*Democratic Theory and Technological Society*, s. 7) Ivan Illick'in yazılarındaysa, teknoloji ve uzmanların gündelik yaşamın çerçevelenmesi ve yürütülmesindeki rolü konusunda birçok önemli argüman geliştiriliyor.

tırılmış bir çaba sarfettiler. Nitekim, kentin uyumsuzları –evsizler ve dilencilerin– nevrasteni, grev eğilimli işçiler isteri, ortasınıf erkekler fiziksel stres, ortasınıf kadınlar da nevroz ile malul "bulunuyorlar"dı. "Psikiyatrik kavramlar," her biri kendi içinde çatallanan ve her biri kendi sorunlu bölgesini ve kendi gri müphemlik alanını üreten "bazı anahtar ikilikler (normal ve patolojik, zihin ve beden, üst ve alt, sağ ve sol, denge ve istikrarsızlık, tasarruf ve aşırılık, kontrol ve kontrolsüzlük) etrafında inşa ediliyordu." "Vurgu, insanların önerilen belli toplumsal rolleri yürütmedeki başarı ya da başarısızlıklarına yapılıyordu." Uzman tıbbi müdahale, en başta rolleri belirleyerek (yani bütün farklılıkları anormallik sayarak) meşrulaştırılıyordu.[9]

Daha yakından bakıldığında, kendi hizmetçiliklerini ilan edenlerin müdür haline geldiği görülüyor. Bireyin hem doğa hem de toplumla ilişkisi, uzman becerileri ve bunlara eşlik eden teknoloji aracılığıyla yürütüldüğü zaman, yaşam etkinliklerinin kumandası, becerilere sahip olan ve teknolojiyi yönetenlerin eline geçiyor. Yaşam dünyanın kendisi –kendisini yapılandıran, ifade eden, gözetleyen ve yeniden üreten– uzmanlarla doluyor. Artık bireyin yaşamının gerçek çevresi, uzmanların ürettiği ve yönettiği tekniklerden oluşuyor. Müphemlik ve güvenliksizliğin, dolayısıyla da algılanan tehlikelerin çoğu da işte bu çevrede ortaya çıkıyor. Bu tür tehlikeler, iki temel biçimde üretiliyor:

---

9. Ruth Harris, *Murders and Madness: Medicine, Law and Society in the Fin de siècle* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 13, 19, 21. Gündelik yaşamın uzmanların çözebileceği bir dizi sorun olarak yeniden yapılandırılması süreci başlar başlamaz kendi ivmesini kazanıyor. Toplumun hiçbir üyesinin uzman yardımı olmadan başa çıkamayacağı dev bir sorunlar yığını ile bunlar karşısında ortaya çıkan uzman çokluğunun yarattığı karmaşanın giderilmesi için de yine uzmanlara ihtiyaç duyuluyor. Bu yeni uzmanlık da şöyle savunuluyor: "Birçok insan, televizyonun kendilerine ne yaptığını genellikle tam olarak bilemiyor. Dolayısıyla da, bu tür yaralayıcı süreçlerin saptanması ve gösterilmesi uzmanlara kalıyor. Dahası, bu konudaki uzman tavsiyeleri, böyle güçlü bir medyanın denetim ve ıslahını üstlenebilecek kurumlar aracılığıyla toplumsal olarak izlenmeli." (Malloy Weber ve Barrie Gunter, *Television and Social Control* [Aldershot: Avebury, 1988], s. 231) Bu yazarlar böylece, daha çok uzmanlık gereksinimi ve işlerin uzmanlara bırakılması zorunluluğunun su götürmez oluşu konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmıyorlar: Denetimi eleştirenler "Daha az merkezi denetimi savunuyor değiller... Bunların istediği, sadece kendi tercihleri doğrultusunda daha fazla denetimdir."

Birincisi, yoğunlaştırılmış, odaklanmış ve bilim temelli (hepsinden önemlisi de, işinin ehli) uzman bilgisinin, işini yaparken, geleneksel ve bireylere dağılan becerilerin tersine, sahip olduğu kesinlik, belirleyicilik ve radikallik kapasiteleri, yaşam dünya sisteminin öteki alanlarında keskin dengesizlikler yaratıyor. Öngörülemeyen yan etkiler, yeni uzmanlıklar gerektiriyor ve daha fazla çatallaşma talebi yaratıyor. Uzmanlık ağının aslında birbirinden kopuk olan parçaları, birbirleri için hep yeni iş alanları yaratıyor, dolayısıyla da, el ele vererek bu ağın bütünlüğünü, bireysel yenilgi ve yetersizlikleri durumunda bile (ya da daha doğrusu özellikle bu durumlarda) pekiştiriyorlar.

İkincisi, herhangi bir uzmanlık alanının yoğunlaşması, özelleşmesi ve özerkliği arttıkça, aslında önceleri hiç de gerekmeyen yeni becerilerin (yani yeni teknik yetilerin) icat edilme olasılığı da artıyor. Bunların varlığı ise, daha önce farkına bile varılmayan yaşam dünya alanlarını göz önüne getiriyor ve daha önceleri yaşam rutini içinde zararsız ya da kolayca halledilebilen öğeleri, rahatsız edici (artık hoşgörülmek zorunda olunmadığı için hoşgörülemez olan şeyler) olarak, yeterince tanımlanmayan, mat, belirsiz, yeterince denetlenemeyen, dolayısıyla da korku yaratan faktörler olarak ve nihayet "ele alınması," düzeltilmesi ya da ortadan kaldırılması gereken sorunlar olarak yeniden tanımlıyor. Bu yeni beceriler hakkında enformasyon yayıldıkça, bunları satın alma, kullanma ve uygulama dürtüsü de üretiliyor. Uzman becerilerinin gittikçe rafineleşmesi, yaşam dünyanın idaresini aksatan sorunların azaltılması vaadini gerçekleştirmek yerine, sorunları daha da artırıyor. Uygulanmayı bekleyen beceriler, çözüme muhtaç sorunlara dönüşüyor.

Uzmanlık isteyen sorunların, çözülme yolunda iyice arttığı birinci durum, Gregory Bateson tarafından kavrayışla ve nükteli biçimde irdelenmiştir.[10] Sorun yönelişli bilim ve teknolojiler, *amaçların* algılanmasıyla yönlendirilir. "Mesele, doktorların, çocuk felci, tifo ya da kanseri yenmenin güzel olacağını düşünmeleridir." Amaca ulaşıldığında ise doktorlar, yeni sorunlar keşfeder ve yeni amaç-

10. Karşılaştırın. Gregory Bateson, "Conscious Purpose versus Nature," *Steps to an Ecology of Mind* içinde, s. 402-14.

lar saptar: "Böylelikle tıp, özünde her derde deva marifetler denizi olan bütünsel bir bilim halini alır." Burada bazı marifetler fazlasıyla değerlidir ve bunların keşfi çok ciddi sıkıntılardan kurtulmayı sağlar. Öte yandan "Cannon, *The Wisdom of the Body* [*Bedenin Hikmeti*] üzerine bir kitap yazdı; ama hiç kimse tıp biliminin hikmeti üzerine kitap yazmadı. Çünkü, hikmet, tam da tıpta olmayan şeydir. Hikmeti, daha genel etkileşimli bir sistemin –başı sıkıştığında hep daha fazla yenilikler üreten bir sistemin– bilgisi olarak alıyorum." Bateson, uzman tarzı maksada yönelik düşüncenin devasa sonuçlarını tahayyül etmek için, bir Cennet meseli anlatıyor:

> Ağaçların birinin tepesinde, iki maymunun erişemeyeceği bir yükseklikte bir meyve vardı. Dolayısıyla maymunlar *düşünmeye* koyuldular. İşte hata da buydu. Bir amaç doğrultusunda düşünmeye başlamışlardı.
>
> Çok geçmeden adı Adem olan erkek maymun bir yerden boş bir kutu aldı, kutuyu ağacın altına koydu ve kutunun üstüne çıktı. Fakat meyveye yine yetişemiyordu. Bir kutu daha buldu ve birincinin üstüne koydu. İki kutunun üstüne çıktı ve nihayet elmayı aldı.
>
> Adem ile Havva heyecandan neredeyse sarhoş oldular. Demek ki işler böyle yapılacaktı. Bir plan yapılacak, ABC ve D'ye ulaşılacaktı.
>
> İşleri planlanan şekilde yapmada uzmanlaşmaya başladılar. Sonuçta, kendi bütüncül sistemik doğa kavramlarıyla Cennetin bütüncül sistematik doğa kavramını Cennetten kovdular.
>
> Bunlar, Tanrı'yı da Cennetten kovduktan sonra bu amaca yönelik çalışmalarına devam ettiler ve bir zaman sonra toprak, humuslu kısmını yitirdi. Böylece bazı bitki türleri "yabani ot," bazı hayvanlar da "haşere" haline geldi. Adem de bahçeciliğin artık çok daha zor bir iş olduğunu fark etti...
>
> Havva ise seks ve üreme işine bozulmaya başlamıştı. Bu tür daha temel fenomenler, kendisine amaca yönelik yaşama biçimini dayattıkça, Cennetten tekme tokat kovulan eski büyük yaşamı hatırlıyordu. İşte Havva bundan dolayı seks ve üreme işine bozulmaya başlamıştı; iş doğurmaya gelince de bunun ne kadar acı veren bir süreç olduğunu gördü.

Kıssadan alınacak hisse açık. Her sorun çözme yeni sorunlar üretir. (İnsanın şöyle diyesi geliyor: Bir A sorununun çözülmesi, çözülmesi gereken B, C, ... n sorunlarının eklemlenmesi demektir. Sorun

çözme sürecinde bilgi artar; fakat sorunlar da artar.) Gerçekte rahatsız edici, kaygılandırıcı ve ıslah gerektiren insani durumların üretilmesinin başlıca sorumlusu, amaca yönelik eylemdir. Uzmanların pompaladığı eylemler, belli bir uygunsuzluğa belli bir çare arayarak, çaresizce, hem eylemin sistemsel çevresinin hem de aktörlerin kendi aralarındaki ilişkilerin dengesini bozar. Daha sonra bir "sorun" olarak yaşanan, dolayısıyla da yeni amaçların eklemlenmesinin mazereti sayılan şey, işte yapay olarak yaratılan bu dengesizliktir.

Fakat yukarıdaki meselde, biraz daha örtük bir ders daha veriliyor. Bu, Havva'nın, "eski büyük yaşam"ın (daha önce herhalde ağırbaşlılıkla katlandığı) zorunluluklarını, külfetli, rahatsız edici ve dayanılmaz –hepsinden önemlisi de, gereksiz– şeklinde yeniden tanımlamasında gizlidir. Maksatlı düşüncenin dizginlerini iyice eline geçirmesiyle, hiçbir acı, ıstırap ya da vaadin, dolayısıyla da tasavvur edilebilen mükemmelliği yakalayamayan hiçbir şeyin anlamı kalmıyor; nitekim bunların yaşanması için bir gerekçe de kalmıyor. Artık bunlar, yaşamdan (yeterli kararlılıkla ve doğru beceri ve kaynaklarla) tamamen atılması gereken bir olumsallık ve bir rahatsızlık olarak algılanıyor. Yine bu süreçte, maksatlı düşüncenin yayılma ve genişleme kapasitesi ortaya çıkıyor.

Uzmanlık isteyen sorunların kendi kendilerine çoğalmasının gerçekleştiği ikinci durum ise, Jacques Ellul tarafından çarpıcı bir keskinlikle irdelenmiştir. Teknoloji, diyor Ellul, geliştiği için gelişir.[11] Teknoloji, asla hedef-yönelişli olarak değil, nedensel biçimde ilerliyor.[12] Bateson'un uzmanlığın dinamiklerini amaçlar bağlamında değerlendirmesi ile Ellul'un apaçık yargısı arasında bir çelişki görünüyor. Ancak bu çatışma tamamen görünüştedir. Amaca yönelik düşünce, uzmanlık ve teknolojinin, gündelik yaşamın yönetiminde üstlendikleri stratejik rolün genel anlamda meşruiyetini sağlar. Arzulanan otorite kazanıldığı ve pekiştirildiği anda, büyük öl-

11. Jacques Ellul, *Technological System*, çev. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), s. 267.
12. Jacques Ellul, "The Power of Technique and the Ethics of Non-Power," *The Myhts of Information; Technology and Postindustrial Culture* içinde, ed. Kathleen Woodward (Londra: Routledge, 1980), s. 243.

çüde "Hiçbir şeyin içkin bir anlamı yoktur; her şey anlamını teknolojik uygulama ile kazanır," diyecek şekilde bir kapalı devre yaratılmasının sonucunda "toplumumuzda, teknolojinin yargılanması ve eleştirilmesi için, entelektüel, ahlâki ya da ruhsal hiçbir referans noktası yoktur,"[13] noktasına gelindiği anda, teknolojinin, yoluna devam etmesi için başka hiçbir meşruiyete ihtiyacı kalmaz. Uzmanlık ve teknoloji, kendi meşruiyetlerine dönüşür. Gerçekten de teknoloji, "sorun arayan bir dizi çözüm"[14] haline gelir. Teknolojik *know-how* ve harcama kaynaklarının varlığı ve kullanılabilirliği, daha fazla gelişmenin ana faktörleri haline gelir. Gelişme ise, toplumsal kaynaklardan daha fazla pay alma ve toplumsal özgüvenlerini artırma ihtiyaç ve iddialarına gerekçe oluşturur.

> Teknoloji, asla herhangi bir şeye doğru gitmiyor; sadece arkadan itiliyor. Teknisyen niçin çalıştığını bilmez, zaten genellikle buna pek kafa yormaz. Belli bir işi icra etmesine, yeni bir operasyonu gerçekleştirmesine izin veren araçlara sahip olduğu için çalışır...
>
> Bizi herhangi bir hedef çağırmaz. Sadece, arkaya yerleştirilen bir motorun itmesi söz konusudur, bu da makinenin durmasına asla izin vermez...
>
> Teknolojik öğelerin birbirlerine bağımlı olması, sorunsuz kalan ni-

13. Ellul, *Technological System*, s. 318, 12.
14. Margaret Blunden, Owen Greene ve John Naughton, "The Alchemists of Our Time," *Science and Mythology in the Making of Defence Policy* içinde, ed. Margaret Blunden ve Owen Greene (Londra: Brassey, 1989), s. 84. Yazarlar, silah bilimcilerinin, ancak "sonradan *post hoc* stratejik rasyonalizasyon kazanan" düşünceler ürettiğini göstermek için Lord Zuckerman'a gönderme yapıyorlar. Ralph Lapp (*Arms Beyond Doubt: the Tyranny of Weapon Development* [Londra: Cowles, 1971]), birçok öteki yazarla birlikte, silahlanma dinamiklerinin genellikle "yapılabilen şeyler yapılır" ilkesince yönlendirildiğinin kanıtlarını topluyor. Yeni savunma yöntemlerinin icadı, saldırı silahları arayışını yoğunlaştırmaktan öteye gitmiyor. Yeni keşifler, büyük ölçüde, öteki keşiflerin yarattığı sorunların yeniden tanımlanmasına verilen tepkilerdir. Saldırı silahları tasarlayanlarla savunma silahları tasarlayanlar, birbirleriyle yarışıyor, bunu yaparken de birbirleri için "çözülecek sorunlar" yaratıyorlar. Genellikle hep sorunlara gönderme yapılıyor: Yeni teknoloji, artık daha fazla mazerete ihtiyaç duymuyor. Dietrich Schroer (*Science, Technology, and the Nuclear Arms Race* [New York: Wiley, 1984]), sırf "hoş ve güzel" oldukları için karşı gelinmesi zor olan teknolojilerden söz ediyordu. Kaynakları güvenlileştikçe, sahip oldukları uzmanlık bilgisi sıradan insanlar için daha da anlaşılmaz oluyor; kurumsal ve entelektüel özerklikleri arttıkça, teknoloji ve uzmanlık, "sanat için sanat" haline gelerek, sözde estetik ölçütlerce daha fazla yönlendiriliyor.

ce "çözüm"ün ortaya çıkmasına neden olur...

> Diyelim aya yolculuk yapabiliyoruz: Biz *ayda* ve *ayla* ne yapabiliriz?... Teknisyenler radyoda, akaryakıtlarda, metallerde, elektronikte, sibernetikte, vb., belli bir tekniğe ulaştıklarında, bütün bunlar bir araya geliyor ve evrene açılabileceğimizi filan gösteriyor. Yapılabilen her şey yapılıyor. Bütün mesele bu.[15]

Başka bir ifadeyle, uzmanlık kendi kendisinin (amacı değil) sebebi oluyor. Bu, tam anlamıyla, "uzmanlık için uzmanlık" durumudur; ya da hatta belki de hiçbir şey "için" değildir. Bu, doğrusu, üretilebildiği bir düzenek var olduğu için, yaratılan bir şeyin "zayi olmaması" için, ilke olarak, yapılabilecek bir şeyin yapılmaması yanlış –akılsızca ve utanılacak bir şey– olduğu için ortaya çıkan bir uzmanlıktır. Uzmanlığın ve teknolojik aygıtların gelişmesindeki başlıca atılımların ölçüsü, artık zaten algılanan ve eklemlenen sorunlara çözüm bulmak değil, "çözüm" bulunabilecek "sorunlar"ı keşfetmek ve hedef almaktır. Şimdiye dek biriken bilgi ve *know-how*, kendine yana yakıla uygulama alanı arıyor. Bunlar, insani durumu, "yeni ve geliştirilmiş" uygulamalarının nesnesi olarak yeniden tanımlıyorlar.

Uzmanlığın ve bunun kullanımlarının gelişmesi, teleolojik değil de, nedensel olarak belirlendiği için, gelişmenin bir gün duracağını tasavvur etmek pratik olarak imkânsızdır. Ulaşılabilen, ya da ulaşılabilir olduğu düşünülen, bir aracın, örneğin ahlâki sorgulanabilirlik ya da içkin insani özerklik değerinin felsefi anlayışları gibi, teknik dışı bazı başka mülahazalar hesaba katılarak bir köşeye atılması ve kullanılmaması ise özellikle imkânsızdır.

Teknolojik potansiyelin uygulanmasına karşı ne zaman bu tür mülahazalardan doğan itirazlar yükselse, bunlar, otomatik olarak, gericilik diye adlandırılıyor, dolayısıyla da reddedilerek mahkûm ediliyor. Öte yandan, teknolojik uzmanlığın gelişmesi, kullanılabileni kullanmaktan başka hiçbir özel amaca tabi olmadığı için de, herhangi bir gelişmenin durdurulmasını gerektiren bütün gerekçeler *a priori* gayri meşru ilan ediliyor ve teknolojik olarak anlamsız, dolayısıyla da yersiz olarak reddediliyor. Sonuçta, teknolojik olma-

15. Ellul, *Technological System*, s. 272, 273, 280.

yan dışsal gerekçelerin hiçbirine, uzmanlığın ve teknik yetilerin nasıl bir istikamette gelişeceğine müdahale etme hak ve yetkisi tanınmıyor. Uzmanlığın kendine karşı meşruiyetinin (aynı zamanda da bağımsızlık, kendine yetme ve ahlâki bağışıklığının) özü, her geçen gün daha da moda olan şu ticari sloganda yatıyor: "Yapabildiğiniz herşeyi daha iyi yapabilirsiniz." Tersinden alırsak: "Yapabileceğinizin daha iyisini yapmamak bir suç ya da bir günahtır."

> [Ürünlerin çoğu için] arz talepten önce geliyor; ürünlerin özellikleri hakkındaki teknik müzakereler, toplumsal talep analizlerinin yerini alıyor. Bu teknik argümanlar iki taraflıdır: Bu yeni teknik yetilerin ortaya çıkmasıyla, zamanın gerisinde kalmamak için bunlardan faydalanmak zorunlu hale geliyor. Öte yandan, bunların kullanılması, kişinin daha çok iş yapmasına, bunları daha iyi ve daha zahmetsizce yapmasına imkân veriyor; bu ise, daha fazla mutluluk yaratıyor.[16]

Şimdi de, uzmanlığın yayılışının yavaşlamasını ve yaşam dünya üzerindeki pençesinin gevşemesini önleyen en önemli iki faktöre de bir göz atalım.

Birincisi, uzmanlığın sorun-çözmeye yönelik her bir edimi eldeki sorun üzerine odaklandığı ve uzmanlığın mükemmelliği de bu sorunları "daha özelde" tanımlamasıyla (yani bunları başka şeylerden daha fazla soyutlamasıyla) ölçüldüğü için, uzmanlık bilgilerinin uygulamalarının etkinliği arttıkça, bunların odağın dışında kalan alanlar üzerindeki etkilerinin kontrol edilmesi daha da zorlaşıyor. Bireysel, alana-özel uzman pratiklerinin sonuçları, bunların görünüşteki (yanlış bir düşünceyle özerk olduğu varsayılan) uygulama alanlarının fazlasıyla dışına taşıyor ve genellikle aynı şekilde kendi alanlarına odaklanan öteki uzman pratikleriyle iç içe geçiyor. Eğer uzman pratikleri bir sistem yaratacak şekilde bir araya geliyorsa, bu tür sistemler, *ex post facto*, ancak kendi sonuçlarının sistemselliğini görmeyi –hatta tanımayı– reddettiği sürece etkin olabilen birçok eylemin beklenmeyen bir sonucu olarak ortaya çıkıyor.

16. Victor Scardigli, François Plessard Pierre-Alain Mercier, "Information Technology and Daily Life," *Information Technology Impact on the Daily Life* içinde, 18-20 Kasım 1980'de Dublin'de düzenlenen Bilgi Toplumu EEC Konferansı, ed. Liam Bannon ve diğerleri, (Dublin: Tywoly International Publishing, 1982), s. 41.

Bunların hiçbiri, sonuçta ortaya çıkan sistemin doğuş sürecini özetlemiyor ve hiçbiri doğan sistemin işleyişini, denetlemek şöyle dursun, kavramıyor bile.

Ancak bu, "denetlenememezlik," kayıtsızlık ya da dikkatsizlik sonucu değildir. Ayrıca bu, önlenebilecek ya da düzeltilebilecek bir şey de değildir. Uzman pratiklerinin sistemsel sonuçları dikkate alınacak olsa, uzmanlığın etkinliği baltalanacaktır. Sistemsel sonuçlara bilerek göz yumulması, uzman başarısının gerekli *koşul*udur. Uzman müdahalesinin görkemli sonuçları, bu görmemezlikten gelmeye *rağmen* değil, tam da bunun *sayesinde* gerçekleştirilir. Burada ya bu körlüğü ya da güçsüzlüğü seçeceksiniz. Uzmanlığın başarısı, atomizasyon becerisinin, doğal sistemi, her geçen gün daha da küçülen, dolayısıyla daha kolay yönetilebilen sorunlara bölme becerisinin hüneridir. Gücünün özünden taviz vermediğinde de, kendi başarısının yan ürünlerinden, sanki doğal, plansız ve denetimsiz, fakat insan ürünü bir sistem yaratır. Ancak eğer durum buysa, o zaman, uzman bilgi ve pratiğinin ilerlemesi, sistemin öngörülemezliğine ve denetlenemezliğine katkıda bulunur. Daha önce de birçok kez belirttiğimiz gibi, "şeyleri düzene sokma" girişiminin ta kendisi, denetimden çıkan yepyeni müphemlik alanları yaratır. Yeni sorunlar üretilmeye devam eder, bunlarla birlikte uzmanlık çözümlerine yönelik yeni talepler üretilir. Eğer hastalık, dışarıdaki doğal kendini dengeleme mekanizmalarıyla temasın sonucunda ortaya çıkıyorsa, kendini iyileştirme diye bir şey olamaz. Uzmanlık ve bunun ürettiği "amaca yönelik" teknolojideki yeni gelişmelerin çoğu, eski teknoloji ve uzmanlığın açtığı yaraları sarmayı amaçlar. Uzmanlığın açtığı yaralar, yalnızca başka bir uzmanlıkla sarılabilir. Başka bir uzmanlığın anlamı ise, başka bir yara, dolayısıyla da başka bir uzman çözüm talebidir.

İkinci faktörse, uzmanlığın, müşterilerinin yaşam dünyalarına girişinin, *piyasa* aracılığıyla gerçekleşmesidir; bunun tersi de geçerlidir. Doğrudan ya da tüketici malları ambalajı içinde arz edilen uzmanlık hizmetleri, modern dünyada öncelikle ticari mal şeklinde ortaya çıkıyor. Bunlar, bir yandan müşterilerin gereksinimlerine yanıt verirken, öte yandan da pazarlamacılara kâr getiri-

yor. Doyurulmamış talepleri artıracak (ya da, daha doğrusu, yaratacak) olan yeni uzmanlık arzları, tüccarlar için özellikle iyi bir haberdir. Piyasa, eski stokları demode kılan ve yeni pazarlar yaratan yeniliklerle yürür. Piyasa güçleri yeniliği teşvik eder.

Bu yeni arzlar, şimdiye dek olmayan gereksinimleri hedeflediği için, karşılığında doğacak talebin ne kadar olacağı önceden kestirilemez, dolayısıyla da bunların promosyonu finansal bir riski de beraberinde taşır. İnsanlar ikna edilerek yeni gereksinimleri olduğuna inandırılmalıdır. Propaganda kampanyası başarısızlıkla sonuçlanabilir ya da karşıt bir eylem bunların potansiyel sonuçlarına engel olabilir. Genellikle, yeni ürünlerin yalnızca küçük bir kısmı, önemli bir kâr getirecek şekilde tüketicilere satılabilir. Dolayısıyla az sayıdaki bu başarılı yenilikler, başarısız olan yeniliklerin yarattığı kayıpları kapatabilmelidir. Kendi tüketicilerini yaratmada hangi ürünlerin başarılı olabileceğini öngörmek neredeyse imkânsız olduğu için, sürülebilen bütün ürünler piyasaya sürülür: Kâr getirecek kadar tutulacak birkaç ürün için, binlerce uzmanlık ürünü piyasaya sürülmelidir. Yaratıcılık neredeyse sınırsızdır; halbuki, piyasadaki fırsatlar sınırlıdır. Bu koşullar altında, hiçbir piyasa ajanı, yenilik arayışını askıya almayı asla göze alamaz; çünkü bu durumda rekabet ortamından silinir gider.

D. UZMANLIĞI PAZARLAMAK

Çağdaş tüketici piyasası, arz düzeyini talebe uydurmaya çalışmaz; tersine, arz potansiyelini karşılayacak yeni talepler yaratmayı hedefler. Nihai olarak yaratılan talebin boyutu, arz edilen ürünlere etkin biçimde kullanım değeri kazandırmaya bağlıdır. Müstakbel tüketiciler, sadece ve sadece var olan bir gereksinimlerini karşılayacağına inandıkları ürünleri satın alacaklardır. Fakat bu inanç, şimdiye dek bilinmeyen ya da gözardı edilen bir hakikatin keşfi meselesi değildir. Marshall Sahlins'in inandırıcı biçimde savladığı gibi,

Bir nesnenin, kendisini belli insanlar için faydalı kılan toplumsal anla-

mı, bunun fiziksel özelliklerinden çok, satış değeriyle ilgilidir. Kullanım değeri, meta değerinden daha az sembolik ya da daha az keyfi değildir. Çünkü "fayda." nesnenin bir niteliği değil, nesnel niteliklerin bir anlamıdır.[17]

Herhangi bir ürün, "fayda"lı olduğu söylenmeden –ve bu kabul edilmeden– satılamaz. Meşru satış değeri, böyle bir faydanın kapsam ve cazibesine bağlı olacaktır. (Şunu belirtelim: Bilgi teknolojisinin doğuşuyla, bu kural her zamankinden daha geçerli hale geldi. Bilgi, Gordon B. Thompson'un yerinde ifadesiyle, "ruhani bir mal"dır; üretimi çok ucuz, yeniden üretimi ise daha da ucuz olan ve tüketilme sürecinde yok olmayan bir mal. Bu tür olağandışı özelliklerinden dolayı ruhani mallar, kendi "konsensüs değer"lerini kendileri "kazanmalı"dırlar. "Ruhani malların değeri, toplumun kendilerine atfettiği cazibenin bir fonksiyonudur." Ruhani malların "fayda"sı, ya da toplumsal cazibesi, kullanıldıkça artar ve bundan dolayı da, tıpkı poptaki "Top Yirmi" ya da en çok satan kitaplar listelerinde olduğu gibi, satış değerinin oturması ve hatta artması için kullanımları dikkate alınmalıdır).[18] Ürünün faydalı olabilmesi için, öncelikle "anlamlandırılma"sı gerekir. Yani, ürün ile tüketicinin farkında olduğu ya da olmadığı bir gereksinim arasında bir bağlantı kurulmalıdır. Yeni potansiyel faydaların ve böylelikle de yeni satış değerlerinin yaratılmasının yolu, yeni ihtiyaçların yaratılmasından geçer. Uzmanlık, bir mal olarak kaldığı sürece, genel piyasa kurallarına tabi olur. Bundan dolayı, bütün uzmanların karşı karşıya kaldıkları ilk sorun, arz gerektiren bir talep yaratacak güçlülükte, kendileri ve hizmetleri için bir ihtiyaç yaratma sorunudur. Harold Perkin'in işaret ettiği gibi meslekler,

ikna ve propaganda ile, sundukları hizmetin, müşteri ya da işverenler için, toplum ve devlet için vazgeçilmez olduğu iddiasından geçinirler. Böylelikle, statülerini yükseltmeyi, dolayısıyla da gelirlerini, otoritele-

17. Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: Chicago University Press, 1976), s. 169.
18. Karşılaştırın. Gordon B. Thompson, "Ethereal Goods: The Economic Atom of the Information Society," *Information Technology Impact* içinde, ed. Bannon ve diğerleri, s. 88-9.

rini ve ruhsal ödüllerini (kendilerine gösterilen hürmeti ve özsaygılarını) artırmayı hedeflerler... Sundukları hizmetlerin bazen gereksiz ya da etkisiz oluşu, bunu engellemez. Hizmeti sunanlarla alanların bunları gerekli ve etkili görmesi yeterlidir.[19]

Uzmanlığa olan genel talebin, iyice ve geriye döndürülemez biçimde yerleşmiş sayılmasının nedenlerini daha önce tartıştık. Şunu hatırlayalım: Bu tür gerekçeler, yaşam dünyanın artık, uzmanlar ve ürünlerinin yardımı olmadan idame ettirilemediği ve yeniden üretilemediği gerçeğiyle birlikte, her geçen gün daha fazla uzmanlık talebi üreten uzmanlık pratiklerinin bazı içkin özellikleriyle ilgilidir. (Vanderburg'un özetiyle, "Birçoğu, doğrudan ya da dolaylı olarak, tekniğin gelişmesiyle ilintili olan önemli sorunlarla karşı karşıya kalındığında, geçerli görülen neredeyse tek tepki, bu sorunların teknik gelişmelerin hızlandırılmasıyla çözümlenmesidir." Sanki "Tarih tek bir yola, tekniğe mahkûmmuş gibi").[20] Tartışılan bu gerekçeler, geçmiş ya da gelecekteki bütün ihtiyaçların uzman-yönetimli çözümlerle ve uzmanların tasarladığı tekniklerle karşılanması gerektiğini ve yeni çözümlerin, geçmiş ve gelecekteki gereksinimlere daima arz edileceğini iddia etseler de, bunlar, tek başlarına, herhangi bir uzman ürününün başarısının garantisi olamazlar. Toplumun zaten kabul ettiği bir uzman ürününün "fayda"sı, yeni rakiplerin tehditlerine karşı yaşatılmalı; yeni ve daha önce var olmayan uzman ürünlerine yer açmak için yeni "faydalar" yaratılmalıdır. Uzmanlığın satış değeri, kendi meşruiyetini kullanım değeri bağlamında yaratmalıdır. Kullanım değeri ise, tüketici bireyin gereksinimlerine gönderme yapmalıdır. Yaratılan gereksinimler, kural olarak, genel karakterlidir, dolayısıyla da "nesnel" tanınma zeminlerine dayanabilir. Bundan dolayı, uzmanlığın pazarlanması, bu tür genel gereksinimlerin, belli bir uzmanlık ürününe odaklanmasına dayanır.

Çok sık ve başarıyla çekici kılınan bazı genel ihtiyaçlar vardır. Bunların bazıları için, yeni uzmanlık ürünleri, bir zamanlar bu gereksinimlere cevap veren, fakat bugün olmayan ya da unutulan be-

19. Perkin, *The Rise of Professional Society*, s. 6, 360.
20. Vanderburg, *Democratic Theory* içinde, s. 20.

cerilerin görevini üstlenmeyi vaat eder. Bir kısmı içinse bu yeni uzmanlık ürünleri, seleflerinin başaramadıklarını başarmayı vaat eder, böylece bir taşla iki kuş vururlar: Bireysel uzmanlık önerileri tam o işe uymasa bile, "bir bütün olarak" uzmanlığın vaadini yerine getirme kapasitesine halkın güvenmesini sağlarlar; aynı zamanda da, satış potansiyellerinin zirvesine ulaşan eski uzmanlık ürünlerinin pabucu da –yenilerine yer açılacak şekilde– dama atılır. Her iki bağlamda da, pazarlanan ürünlere verilen uzman desteği satışı belirleyici bir unsurdur. Uzman desteği, tüketiciye, özlediği kesinliği ve zihinsel dengeyi sunar. Bu denge, (artık değersizleşmiş ve demode olmuş) kendi becerilerine ya da yetersiz kaynaklarına kalan bireylerin kaderi olan (ya da olacak olan) kuşku ve endişeden kurtulmaktır. Uzmanlık, bireylere, belirsizlik ve müphemlikten kurtulmanın, dolayısıyla da yaşam dünyalarını denetlemenin araç ve yetilerini vaat eder; uzmanlara bağımlılığı bireyin kurtuluşu, bu bağımlılığı da özerklik olarak sunar.

Özgürlük kılığına giren bu tür bir bağımlılığa, kendi kimliğini inşayı hedefleyen faaliyetler yoluyla bireyin yaşam dünyasına nüfuz etme (ya da bakış açısına bağlı olarak, kabul edilme) imkânı sunan mekanizmayı daha önce kısaca ele almıştık. Öteki genel ihtiyaçlar bağlamında da benzer mekanizmalar işler. *Başkalık* isteği –ya da toplumsal düzen içinde belirsiz bir yere sahip olma– kendini kurma gereksinimiyle yakından ilintilidir. Marshall Sahlins'e göre, büyük ölçüde (her ikisi de bireysel manipülasyona açık olan) kalıtım ve verilmişlikle işleyen eski düzenin aşınmasıyla birlikte, satın-alınabilir ve tüketilebilir ürünler, yeni totemsel sistemin yaşamsal yapıtaşları haline gelmekte.[21] Biz buna şunu ekleyebiliriz: Totemsel anlamlarla yüklü olan bu tür ürünler, bireylere birkaç şeyi bir anda sunar: Toplumsal merdivenin belli basamaklarına, belli yaşam biçimi kalıpları ile herhangi bir yaşam biçiminin yaratılması için gerekli olan bütün sembolleri içeren kitler. Ayrıca, bu tür bir yaratımla gerçek bir ürüne kavuşulacağı yönünde toplumsal (illa da "paraya dayalı" olmayan) bir garanti verir. Başka bir deyişle, totemsel ürünler, gelecekteki bütün yaşam projeleri seçkilerini içine

21. Karşılaştırın. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, s. 176-7.

alması gereken, uzman ürünü becerilerin ve nesnelerin edinilmesini böyle bir seçkinin başlıca aracı olarak tanımlayan ve seçki sürecine toplumsal onayın kesinliğini katan genel bir çerçeve sunar. Bu şekilde, bireyin kendisini yaratma enerjisi, toplumsal düzenin yeniden üretilmesi yolunda kullanılmış olur.

E. MÜPHEMLİKTEN SAKLANMAK

Sahiplerine uzmanlık bilgisinin otoritesini veren uzman danışmanlığı ve uzman tasarımlı nesneler, aynı zamanda, bireyin başka bir yaşamsal gereksinimine daha yanıt verir: *Rasyonellik* gereksinimi. Ta en başından beri kendisinden farklı hiçbir yaşam biçimine asla hoşgörü göstermemesiyle tanımlanan modern toplum, farklı yaşam biçimlerini yalnızca cehalet, hurafe ve gericilik olarak görür. Herhangi bir yaşam biçiminin hoşgörülebilmesi ve modernlik yurdunda vatandaşlık statüsüne kavuşabilmesi için, öncelikle yerlileştirilmesi, bütün farklılıklarından arındırılması, nihayetinde de tabi kılınması gerekir. Hem de sadece tek bir forma, yani rasyonel seçim diline tamamen çevrilebilecek bir forma, yani modernliğin kendi formuna tabi kılınması gerekir.

Modern toplumsal düzenin özü, anlam atfetme tekeline ve bütün yaşam biçimlerini de bu tekelin üstün bakış açısıyla yargılama hakkına sahip olduğunu varsaymasıdır. Bu varsayım, "kişinin izlediği yolun yanlışlığı" düşüncesini ebedi bir olasılık haline getirir; bunu da modern insanın daimi bir korku kaynağı kılar. Kişinin eylem ve düşüncelerinin rasyonellik sertifikası, daima yenilenmesi gereken ve de sadece iyi hal koşuluyla yenilenebilen bir oturma izni haline gelir. Hans Peter Duerr'in işaret ettiği gibi, "Bilim adamları, sınıflandırma yapan, entelektüel 'polis gücü'nü oluşturur. Bunlar, bu gücü bilinçsiz biçimde oluşturuyor değiller; farklı görevleri olan askerler şeklinde gruplara ayrılırlar. Bu birimlerden bazıları, gerçekten zalim militanlar gibi bile görülebilir. Bunlar, pervasız ve açık bir biçimde, yabancı olana karşı *nöbet* tutarlar."[22] Bütün polis

22. Hans Peter Duerr, *Dreamline: Concerning the Boundary between Wilderness and Civilization*, çev. Felicitas Goodwin (Oxford: Blackwell, 1985), s. 126.

güçlerinde olduğu gibi, bilim adamı gücünün yasaklama ve izin verme yetkilerinden de kaçmak zordur. Hatta, toplumun sıradan üyeleri için, bilim adamlarının karar verme yollarına nüfuz etmek, yasal kural ve yönetmelikleri uygulayan polislerin izlediği yolları anlamaktan çok daha zordur: Uzmanlık bilgileri, özel ve sürekli yenilenen doğası sayesinde sıradan insanların sızmasına karşı çok iyi korunur. Böylelikle bilim, başlıca belirsizlik kaynaklarının tartışmasız yöneticisi olur; klasik iktidar ve bağımlılık kalıbı da böylece yeniden üretilir. Toplumun sıradan üyeleri rasyonel olmalıdır. Fakat bunlar, bilimin yargılarını izlemeden, algoritma bilmeden ya da, en azından, uzman onayına sahip eylem reçetelerini bilmeden rasyonel olamazlar. Sıradan insanların rasyonel olma arzuları, uzmanlığın çarkını döndürür.

Rasyonel olma gereksinimi, sanki, yaşam dünyanın süregiden (ve bu koşullar altında, onarılamayan) belirsizliği ve "karışıklığı" üzerine bina edilir. Eşgüdümsüz, birbirlerinden bağımsız otoritelerin müdahalesine tabi kılınan yaşam dünya, çelişkili mesajlarla, zıt istikametlerdeki baskılarla, başka gereksinimlerden vazgeçmeksizin ya da bunları tehlikeye atmaksızın karşılanamayan gereksinimlerle doludur. Bütün bunlar, gerçek tehlikeyi ve yanılma korkusunu iyice körükler. Yanlış bir viraj, insanı çıkmaz bir sokağa sokabilir ya da asla dönüşü olmayan bir noktaya götürebilir. Doğru, karışık yaşam dünyanın kendine has güzellikleri olabilir (burada, karışıklık sayesinde, hiçbir seçim fırsatı geri dönülemez biçimde kaçırılmaz; karışık bir yaşam dünyada, dönüşü olmayan hiçbir nokta yoktur); fakat bu dünya hiç kuşkusuz, endişe yaratan çatışmalarla doludur, dolayısıyla da buradaki bütün mutluluklar mutsuzluktan mustariptir. İnsani ve doğal çevreyle yapılan "farklı ve programsız bir alışveriş," "zorluklarla, ayartmalarla, zor seçimlerle, meydan okumalarla, sürprizlerle doludur."[23]

Seçim ve davranışların rasyonelliğinin yüceltilmesinin kendisi zaten bir seçimdir; bulanıklık karşısında düzene, sürpriz karşısında güvenliğe, kazanç ve kayıpların rastlantısallığı karşısında da sonuçların değişmezliğine öncelik verme kararıdır. Bu, olumsallığı aşağı-

23. Ellul, *Technological System*, s. 314.

layıp, kesinliği yüceltir. Dahası, yaşam dünyanın tam netliğini ve kaybetme riskinin olmadığı bir kazanma durumunu, *gerçekçi bir olasılık* ve kovalamaya değer anlamlı bir erek olarak sunar. Belirsizlikten, ruhsal ıstıraplardan, entelektüel kararsızlıklardan ari bir dünya vaat eder. Böylece sevimli hale getirilen bir dünya, tektip, alternatifsiz ve seçeneksiz bir dünya da olmayacaktır. Fakat böyle bir dünyada, ne denli göz kamaştırıcı ve ayartıcı olursa olsun bütün farklılıklar evcilleştirilecek ve yabani öğelerinden arındırılacaktır. Farklılık, sadece tamamen rasyonel ve güvenli eylemler arasındaki bir farklılık olabilir; yeter ki, yaşam draması, katışıksız ve güvenli bir eğlenceye dönüşsün. Böyle bir dünyada, yanlış seçim (yani irrasyonellik) olasılığı ortadan kalkacaktır; dolayısıyla rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki ayrım da son bulacaktır. Geçmişte savaş şanını kazandığı muharebeler bitip, ortalıkta düşman rolü oynatılacak tek nesne olarak da yeldeğirmenleri kaldığında, rasyonelliğin nihai sınırı, kendi özaşkınlığı olur.

Teknolojik ilerlemenin çağdaş stratejilerinin çoğunun entelektüel arkaplanı olarak örtük biçimde karşımıza çıkan, dünya ve insan pratiğinin Shannon esinli "bilgisel" vizyonunda, "kötü adam" rolünü *parazit* ya da *rastgelelik* oynuyor. Rastgeleliğin kaotikliği denetlenemez. Tıpkı bütün öteki modern proje ve stratejilerin olduğu gibi bilgi teknolojisinin de açık hedefi, parazitin ortadan kaldırılmasıdır. Bunun pratikteki anlamı, göndericinin mesajının tamamen denetlenmesidir; buna, alıcının mesajı tek biçimde almasını belirleme gücü de dahildir. Mesaja giren bütün rastgele müdahaleleri yok eden ve bütün farklı yorum seçimlerini ortadan kaldıran "teknoloji toplumunun bastırdığı (ya da bastırarak hoşgördüğü) özerk eylemin ta kendisidir."[24] Parazite karşı verilen savaşımın vardığı son nokta, tamamen denetlenen bir yaşam dünya ve sadece tek bir yoruma mahkûm edilen bireydir; bu, bilgi akışının alıcı ucuna tektip şekilde yerleştirilen ve seçimleri de, uzman otoritesinin sıkıca tanımladığı bir çerçeve içine, oradan asla çıkamayacak biçimde hapsedilen bir bireydir.

Büyük Amerikan kurumlarından biri olan alışveriş merkezleri,

24. Kathleen Woodward, *The Myths of Information* içinde, ed. Woodward, s.xix.

muzaffer rasyonellik idealine en fazla benzeyen çağdaş yaşam öğesi olarak, böyle bir dünyayı anlık da olsa algılamamızı sağlıyor. Alışveriş merkezleri, "gerçek dünya"nın karışıklığından kaçıştır. Bunlar, alternatif bir yaşam dünya için, denetimli, fiziksel ve ruhsal anlamda güvenli bir çevre sunarlar. Burada, bütün "seçenekler rasyonel" olduğu –her seçimin doğruluğu en başından garantilendiği– için, seçme zevki, yanılma korkusuyla gölgelenmez. Alışveriş merkezlerinin dünyası, "gerçek" dünyanın tersine, davranış belirsizliklerine yol açan çakışan kategorilerden, karışık mesajlardan ve anlambilgisel belirsizliklerden aridir. Burada çevre, dikkatlice gözetlenir (doğrudan ve mecazi anlamlarda), hepsi de neredeyse bütün belirsizliklerden arındırılmış kesin, stereotip ve kolay okunur sembollere indirgenen net tematik kategorilere ayrılır. (Müphem olan ne varsa titizlikle düzenlenir; bunun bilgisi de insanın kendini güvende hissetmesini sağlar, orada eğlenme garantisi verir.) Alışveriş merkezlerindeki uzmanlar, sadece dünyanın gizemleri ve tuzakları konusunda rehberlik ve güvenlik vaat etmez; aynı zamanda da bu dünyayı yaratırlar, hem de tamamen rasyonelleştirilmiş olan kendi tasarımlarına göre. Sonuçta bu dünya, rasyonel olarak tasarlandığı için, hiçbir gizem ya da tuzak içermez, dolayısıyla da, kalın duvarlar ve elektronik kapılar arkasında bırakılan "gerçek" dünyadan daha iyi –daha yalın, daha güvenli ve daha saydam– olur. Bu uzman yapımı dünyada, irrasyonalite sömürgeleştirilir, irrasyonelite içeren her şey rasyonel tasarıma tabi kılınır, böylelikle de rasyonelliğin militanlığı göz önünden kalkmış olur. Burada sürprizler bile dikkatle programlanır. Güvenli maceralara girilebilir. Hatta felaket bile, uzmanlar tarafından dahice tasarlanan ve denetimsizliği önleyen kurallara göre oynatılan bir oyunun unsurlarından biri olur.

Alışveriş merkezleri yalnızca meta satmaz. Aynı zamanda, denetim ve sorumluluğun uzmanlara devredildiği –karşılığında devredicilere daima doğru yolda olmanın rahatlığı yaşatıldığı için isteyerek ve memnuniyetle devredildiği– alternatif bir yaşam dünya satar. Burada pazarlanan ve piyasa testine tabi tutulan şey, uzman tasarımlı bir yaşam dünya projesidir.

Ayrıca alışveriş merkezleri (bilmeden de olsa verilen) bir mesaj-

dır. Bu, akıl denetimli mükemmel ve küresel düzen hayalinin tamamen suya düştüğünün mesajıdır. Marx, tarihin, önce bir trajedi sonra da bir komedi olmak üzere iki defa yaşandığını söylemişti. Alışveriş merkezleri, Aydınlanma dramasının, gülünç versiyonuyla yeniden sahnelenmesine işaret ediyor. Bunlar, mevcut (ya da mahsus tasarlanan) bütün müphemliklerin titizlikle denetlendiği, mükemmel, aklın denetiminde bir dünya sunuyor. Fakat bunların sunduğu, aklın yönettiği dünya, yalnızca kalın, sızdırmaz ve iyi korunan duvarlar sayesinde var olan küresel bir dünyadır. Bilgelerin ütopyası, gerçek dünyadan kaçarak, düzenleme çabasının doğurduğu kaos korkusunun olmadığı güvenli bir deliğe sığınır. Elektronik kameralar, hırsızlık durumunda çalan alarmlar ve kendi kendine kapanan dar kapılar, bu minyatür dünyayı, asla hakkından gelinemeyen karışıklığa terk edilen yaşam dünyadan koparıyor. Burada, ahenk ve mükemmellik harikaları –ailelerin Pazar gezmeleri ve zevkleri için– eğlence olarak sunuluyor. Hiç kimse bunların gerçek olduğunu düşünmüyor. Fakat çoğu kimse bunların gerçekten daha iyi olduğunda hemfikir. Herkes şunu biliyor: Gerçeklik asla bunlar gibi olmayacaktır.

F. UZMAN TASARIMLI DÜNYANIN EĞİLİM VE SINIRLARI

Michel Benamon'un nükteli sınıflandırmasına göre, uzman önderliği altında, teknolojileştirilmiş dünyaya ilişkin tahminlerde bulunan yazarlar, klasik "dört özsıvı"* sınıflandırmasına paralel olarak dört grupta toplanabilir: Mutlu teknolojiseverler (bunlar *Agape*'nin izindedir: başlıcaları Marshall McLuhan ve Buckminster Fuller'dır); endişeli teknolojiseverler (*Logos*: 1930'ların Lewis Mumford'u); umutlu teknolojifobikler (*Eros*: Goodman, Illich, Roszak, geç dönem Marcuse); ve umutsuz teknolojifobikler (*Thanatos*: Ellul, geç

* Ortaçağdaki yaygın bir inanışa göre, insan vücudunda çeşitli oranlarda varolduğuna ve kişiliği etkilediğine inanılan dört özsıvı: Kan, balgam, safra ve meni (ç.n.).

dönem Mumford, erken dönem Marcuse).[25] Bu gruplar, Müjde havarileriyle felaket kâhinleri arasında sıralanıyorlar. Fakat bunların hepsi de şunda hemfikir: İnsani çevrenin durdurulamayan biçimde teknolojikleşmesi ve uzmanlığın ilerlemesi, modern insanın yaşam dünyasında radikal ve asla geri döndürülemez değişiklikler yaratmaktadır. İnsanlık dünyası, bir daha asla teknolojinin yükselişinden önceki haline dönmeyecektir. Burada tartışılan, asla da çözülemeyecek olan mesele, bu değişimin daha büyük bir mutluluk mu yoksa daha derin bir sefalet mi doğurduğudur. Gözlemci ve analistler, iyimserlik, endişe ya da umutsuzluk derecelerine bağlı olarak, uzmanca tasarlanan geleceğin daha çekici ya da daha tatsız saydıkları özellikleri konusundaki tarif ve teşhisler üzerinde yoğunlaşıyorlar ve yoğunlaşacaklar. Dolayısıyla da, kendi vizyonlarının birliğinin dışında kalan özelliklerin önemini küçümsüyorlar. Fakat bunların varlığını da pek inkâr edemiyorlar. Yeni dünyanın, bugün yaşadığımız modern döneminde ortaya çıkan bazı özellikleri, insanlık için taşıdıkları önemin (ve hatta bazen, değerin) derecesi çok farklı yorumlansa bile, neredeyse herkes tarafından kabul ediliyor. Aşağıda, uzman önderliği altındaki toplum konusundaki bütün tahminler için yaşamsal görünen bu özelliklerden bir kısmını kısaca tartışacağız.

Shannon'un başlattığı bilgi devriminin, uzman rehberliği altındaki dünyanın yeni şekli için özellikle uzun erimli sonuçlara sahip bir tarafı var: Mesajın "içeriği"nin örtük olarak kötülenmesi ve açıkça da dışlanması ve bunun yerine de nicelik ölçüleri mülahazasının ikame edilmesi. Burada, ölçülebilir bir değer olarak bilgi, önermelerin anlambilgisel "içeriği"nden koparılıyor (ve kurtarılıyor).[26] Bu tarihsel koparma eylemi, birbirleriyle yakından ilintili iki sonuç doğuruyor: Birincisi, mesajın hem göndericisi hem de alıcısının niteliği, bilginin değerlendirilmesinden bağımsızlaştırılıyor. Bilginin değerlendirilmesi, artık, tamamen, konuşmacıyla dinleyici arasındaki "kabloda" olup bitenler üzerinde, yani mesajın (içeriği

25. Michael Benoman, "Notes on the Technological Imagination," *The Technological Imagination: Theories and Fictions* içinde, ed. Teresa de Lauretis, Andreas Huyssen ve Kathleen Woodward (Madison: Coda Press, 1980), s. 67.
26. Karşılaştırın. Roszak, *The Cult of Information*, s. 10-12.

ne olursa olsun ve kim gönderirse göndersin) bozulmadan aktarılması işi üzerinde odaklanıyor. Bu, bilgi teknolojisinin nötrlüğü ve o göklere çıkarılan tarafsızlığından çok, tartışmasız denetleme eğilimini yansıtır (daha doğrusu, bilgi işlem uzmanlığı kullanılarak garantiye alınan, göndericinin alıcı üzerindeki belirleme gücünü besleme eğilimini; bilgiye bir nesne ve bir yönetim aracı olarak bakma önyargısını). İkincisi, bilgi, içeriğine bakılmadan, sadece hacmiyle değerlendirilebiliyor. Bilgi teorisi, kişiye, anlam ya da önem gibi şeylere gönderme yapmadan, bilgiyi teşhis etme ve bunun geliştirilmesi için gereken öncelikleri belirleme olanağı sunuyor. (Ya da daha doğrusu, aktarım değeri üzerine konuşma hakkını tamamen aktarıcının eline veriyor.) Gerçekten de, bu teori ve bunun doğurduğu ve meşrulaştırdığı teknoloji, farklı bilgi kümelerini sadece hacimlerine göre ayırabiliyor. Nicel olarak eşit olan iki bilgi kümesi (ki nicelik, kabul edilen bir ölçüm metoduyla tanımlanıyor), öteki bağlamlarda da eşit oluyor (ya da daha doğrusu, "öteki bağlamlar"ın hiçbiri konusunda anlamlı bir şey söylenemiyor). Bu yeni durum, genel kültür yarışmalarına bakılarak çok iyi anlaşılabilir; bu, bilginin anlambilgisel tarafının anlamsızlığını çok iyi anlatan bir örnektir; hem bilginin hem de bilgi sahiplerinin niteliğinin tek ölçütü olarak niceliğin kullanımına iyi bir örnek teşkil eder.

Uzmanlık, daha fazla teknik verimlilik yönündeki kararlı güdüsüyle, bütün "bütünlük"leri dağıtmalıdır; çünkü, bütünlüklerin erişilebilir ve yönetilebilir parçaları üzerinde odaklanır. Uzmanlığın bu ezeli eğiliminin alanı, yakınlarda, bilgi teknolojisinin ve özellikle de dev internet ağının yeni bütünlüklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, ciddi şekilde genişledi ve potansiyel olarak meşum bir düğümle karşı karşıya kaldı. Yazılım ürünlerine kök salmış olan korkunç uzmanlık, tıpkı teknik anlamda şık olan bütün uzmanlıklar gibi, bu tür bütünlüklerin gelişimine sadece parçalı tarzda bir katkıda bulunabilir. Bu uzmanlığın böyle bütünlüklerin inşasında etkili olabilmek için, bu bütünlüklerin yeni niteliklerinden bihaber olmalı ya da bunların varlığını bilerek göz ardı etmelidir. Bu bütünsel sisteme sürekli olarak yeni parçalar ekleniyor ve bu yapılırken de, bu parçaların daha önceden eklenen program kümelerini nasıl

etkileyeceği pek (hatta belki de hiç) bilinmiyor. Bilgisayar sistemi, tamamen yapay ve insan yapımı bir ürün olmasına rağmen (yoksa acaba bundan dolayı mı?), doğadakine benzer şekilde, kendiliğinden ve denetimsiz bir biçimde gelişiyor; öyle ki hiç kimse, olan biteni bütünsel olarak göremiyor. Geoff Simons'a göre,

> En büyük yazılım sistemleri, denetimsiz ve gittikçe anlaşılamaz bir biçimde gelişiyor. Bir sorun ortaya çıktığında, o sorunu çözmeye yönelik yeni bir program parçası yazılıyor. Bu yeni program, bu sorunu kısa vadede çözüyor; fakat, programın geneli üzerindeki uzun vadeli etkileri bilinmiyor, bu etkiler hiçbir şekilde öngörülemiyor. Nitekim, en büyük bilgisayar yazılım sistemleri, programcıların teker teker orasını ya da burasını anladığı, fakat bir bütün olarak sistemi hiç kimsenin anlamadığı bir ortamda düzensizce evriliyor.[27]

Tek tek programcıların operasyonları ile bir bütün olarak yazılım sisteminin kapasitesi arasındaki bağın zayıflaması ve uyumsuzluğun artmasının en önemli sonuçlarından biri, bilgisayar aracılığıyla gerçekleştirilen eylemin nihai sonuçlarının *sorumluluğunun dağılması*dır. Fakat böyle bir dağılma, elbette, bilgisayar çağının getirdiği bir yenilik değildir. Bilgisayar sistemlerinin yaptığı tek şey, teknik yönelimli uzmanlığın eski ve ezeli bir eğilimine yeni bir ivme katmak ve buna, daha önce hiç görülmemiş ve tasavvur bile edilemeyen bir ölçekte gelişme olanağı sunmak oldu. Daha önce de gördüğümüz gibi, uzmanlığın yeterli ölçüde icra edilebilmesi için, sorun çözmeye yönelik performansın sistemsel sonuçlarının gözden uzak olması ya da mahsus gözardı edilmesi gerekiyor. Bilgisayar çağından önce, uzmanlık uygulamalarının yan etkileriyle her seferinde başka başka uzmanlar uğraşıyordu; yani her eylemin arkasında daima belli bir insan vardı. Her insanın gerçekten ne derece sorumlu olduğu ve birbirine bağlı birçok eylemden hangisinin, eylemin sonucunun belirleyici nedeni olduğu konusunda bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar yapılabiliyordu. Ancak bu tartışmalar, (birbirleriyle ne kadar çelişirse çelişsin ve ne kadar sonuçsuz

27. Geoff Simons, *Silicon Shock: The Menace of Computer Invasion* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s. 161.

kalırsa kalsın) kişiler bağlamında yapılabiliyordu. İşte bilgisayar sistemlerinin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkan şey, tanı da bu tartışmaların *olasılığı*dır.

Analizimiz şunu gösteriyor: Bireysel (özelleştirilmiş) müphemlikle savaşmak için toplumsal olarak yaratılan kurumlar, tam da insanın başına bela olan şeylerin en meşumu diye tanımladıkları fenomeni, (varoluş nedeni asla dirilemeyecek şekilde öldürme görevi olan fenomeni) canlı tutan, dirilten ve besleyen ana mekanizmalar haline geldiler. Bu kurumlar, öldürdüklerinden daha fazla müphemlik üretmekte; daha fazla müphemlik üretmek ve eylemlerini sürdürmenin meşruiyetini kazanmak için ihtiyaç duydukları enerjiyi de, müphemlikle savaşımlarının doğurduğu bu yeni müphem yan etkilerden almaktalar... Hem kişisel hem de toplumsal düzlemdeki müphemliğin toplamı, durdurulamayacak şekilde artıyor. Müphemlik, kendisini yok etme çabalarının desteğiyle serpilip gelişiyor; düzenli ve rasyonel olarak yapılandırılan toplumsal sistemin, düzenli ve rasyonel olarak yapılandırılan bir yaşam dünya kazınması yönündeki orijinal umudu, gittikçe daha uzak ve bulanık kılıyor. Yaşam dünyanın "karışıklığı"ndan kaçmayı hedefleyen terbiye edilmiş güdü, tam da kaçmak istediği durumu azdırıyor.

Modern otoritelerin, hem siyasal hem de bilimsel, düzenleme çabaları, ikircimin olmadığı bir dünyayı, rasyonel seçimlerin saydam dünyasını yaratamadı. Bilim ve teknik uygulamalarındaki gelişmeler ne kadar etkileyici olursa olsun, bu çabaların böyle bir dünyayı gelecekte de yaratamayacağını neredeyse herkes kabul ediyor. Sayısız umudun kâbusa dönüştüğünü gören ve gittikçe akıllanan modern toplum, bugün artık, yaratabileceği düzenlerin mutlaka kısmi olacağına, dolayısıyla da hiçbir düzenleme projesinin, öte yandan da, müphemliğin daimilik ve her yerdeliğinin nihai olmadığı fikrine yavaş yavaş alışıyor. Modern toplum, aynı zamanda, artık savaş içinde olmadığı bu durumu en iyi şekilde anlamlandırabilir (sadece –abilir). Fakat bunun için, "irrasyonel" etiğe ve genel anlamda irrasyonel değerlere karşı yürüttüğü cihattan vazgeçmesi gerekiyor.

Aklın egemenliği arayışı, zafere ulaşması umut edildiği sürece, ahlâkın rehberliğinde edinilen oryantasyonun geçici bir yedeği olarak hizmet görebilir.[28] Düzenlerin çokluğuna ve müphemliğe –isteyerek ya da istemeyerek– daimi ikamet hakkı tanınan bir dünyada ise artık böyle bir yedeğin esamesi okunmaz; çoğulculuk ise böyle bir dünyaya bir oryantasyon kaybı ve çaresizlik olarak yansıyor. Bu, insanı kadirimutlak ilan eden bir çağ için ne acı bir ironidir.

28. Bu konuyu *Modernity and the Holocaust* (bölüm 8) adlı çalışmamda genişçe ele aldım. Ayrıca "Effacing the Face" adlı makaleme bkz., *Theory, Culture and Society* içinde, C. 7/1 (Bahar 1990).

VII

Postmodernlik ya da müphemlikle yaşamak

Olumsallığımızı kaderimize dönüştürmeyi deneyebilirdik.
Agnes Heller

Aydınlanma çağında doğan sosyal bilimlerin iflas etmediği, diyor Agnes Heller, bir nokta var: "Bu bilimler, gerçekten de, özbilgi ürettiler; *modern* toplumun, *olumsal* bir toplumun, tüm toplumlar arasında sadece biri olan, *bizim* toplumumuzun özbilgisini üretmeyi de asla bırakmadılar."[1] Halbuki, sosyal bilimler, önlerine koydukları standartlarla değerlendirildiğinde, bu kısmi başarının kendisinin bir iflas olduğunu gözlemliyoruz. Modern sosyal bilimlerin yaptığı şeyler, *vaatleri* doğrultusunda yapılan şeyler olmadı. Tersine bunlar, bilmeden ve hiç hedeflemeden, vaat etmedikleri şeyleri

1. Agnes Heller, "From Hermeneutics in Social Science toward a Hermeneutics of Social Science," *Theory and Society* içinde, C. 18 (1989), s. 291-322. Heller'den yapılan sonraki alıntılar da aynı kaynaktan.

yaptılar. Daha açık söylersek, sosyal bilimcilerin her zaman yaptığı şey, tamamen başka bir şey üretir görünüp, hep akla uygun bir şey üretmek oldu... Olumsallık –modern benliğin olumsallığı, modern toplumun olumsallığı– bilinci, bu bilimlerin, peygamberlerinin, havarilerinin, müstakbel mühtedilerinin ve hep daha fazla şey isteyen hayırhahlarının bekledikleri ya da hesaba kattıkları bir şey değildi. Sosyal bilimlerin, bütün kendilerini aldatışları bir tarafa, piyasaya, sonraları olumsallığa karşı bir sezgi olarak değerlendirilecek kıymetli bilgiler arz ettiğini söyleyen Heller'le aynı görüşte olsak bile, şunu vurgulamamız gerekiyor: Bunlar, bunu, kendi işlerinin gerçek doğasını yanlış kavrayarak, ya da ürünlerini başka bir şeymiş gibi yutturmaya çalışarak (yani bilerek ya da bilmeyerek ticaret yasasını ihlal ederek) yaptılar. *Zorunluluğu* anlattıklarını sanarak *olumsallığı*; *evrenselliği* anlattıklarını düşünerek tikel *yerelliği*, uzam dışı ve zaman dışı hakikati anlattıklarını düşünerek gelenekle sınırlı yorumu; saydamlığı anlattıklarını sanarak karar verilemezliği; dünyanın kesinliğini anlattıklarını sanarak insani durumun geçiciliğini ve doğanın *düzenini* anlattıklarını sanarak da insan tasarımının *müphemliğini* açıkladılar.

İşte sosyal bilimleri, doğdukları zihniyeti, bu zihniyet içinde kendilerini tasarladıkları iktidar yapısını modern kılan şey, bütün bu sanılardır (yanlış sanılardır); yoksa bunların ürünleri (faydalı ürünleri) değil. Modernlik, tarihinin çoğu döneminde, kendini aldatma içinde bu aldatma ile beraber yaşadı. Bu kendini aldatmanın özü, kendi dargörüşlülüğünün gizlenmesi ve kendi tikelliğinde evrensel olmayan şeylerin sadece henüz-evrensel-olmadığına, evrensellik projesinin sadece şimdilik natamam olduğuna ve bir gün bu projenin tamamlanacağına inanmaktı. Modernlik, yaptığı hem görkemli hem de tüyler ürpertici şeyleri belki de bu kendini aldatma sayesinde yapabildi. Burada, tıpkı birçok öteki durumda olduğu gibi, cehalet, deyim yerindeyse, bir ayrıcalığa dönüşmüştü. Buradaki soru şu: Kendini aldatmanın sona ermesi, modernliğin nihai bir başarısı ve kurtuluşu mu, yoksa sonu mudur?

Kişinin kendi bilgisinin doğruluğuna inanmasının ayırt edici özelliği, söz konusu bilginin doyurucu, hoşa giden, faydalı ya da

olmadı, inanmaya değer olduğu kanısı değildir. Böyle bir kanının desteklenmesi için inancın doğru olması gerekmez. Bu kanıya, genellikle, inancın doğru olduğunu onaylayan bir yetkili onayını alma endişesi olmadan sahip olunabilir ve olunur. Kişi, başkalarına hata ettiklerini, dolayısıyla da (1) kafalarını değiştirmeleri gerektiğini, bu nedenle de (2) doğru olanın (yani emir vericinin) üstünlüğünü (yani emretme hakkını) tanımaları gerektiğini söyleyeceği zaman, işte bu "iyice oturmuş hakikat kavramı"na muhtaçtır. Nitekim, bilgiye atfedilen bir nitelik olan hakikate sahip olma mücadelesi, sadece hegemonya ve kendi safına çekme mücadelesi bağlamında ortaya çıkar: Yani özerk şekilde bir arada yaşayan bilgi bünyelerinde, en azından bir kişinin, barış içinde yaşamayı ve mevcut sınırlara saygı göstermeyi reddettiği bağlamlarda; en azından bir üyenin, düzeltilmesi gereken rahatsız edici bir durum olarak tanımladığı çoğulluk bağlamında veya asimetrik bir güç kazanmak isteyen güçler dengesi bağlamında.

Hakikat, başka bir deyişle, *toplumsal bir ilişkidir* (tıpkı *iktidar*, *mülkiyet*, ya da *özgürlük* gibi): Bu, üstün ve aşağı birimlerden oluşan bir hiyerarşinin bir yüzüdür; daha doğrusu, hegemonik tahakküm biçiminin ya da hegemonya-yoluyla-tahakküm mücadelesinin bir yüzü. Modernlik, ta başından beri, böyle bir biçim ve böyle bir mücadeleydi. Modern uygarlığı, yapısal ilke ve anayasal değer olarak benimseyen insanlar, öteki insanların başkalığını parçalayarak ve ortaya çıkan parçaları da asimile ederek, bunlar üzerinde tahakküm kurmayı hedeflemişlerdi. Bir türlü pes etmeyen başkalığın ise, ancak geçici bir sıkıntı olarak, yerini er ya da geç doğruluğun alacağı bir yanlışlık olarak görülmekten başka çaresi yoktu. Dünyevi işlerdeki kaosa karşı verilen düzen mücadelesi, bilinç düzlemindeki yanlışlığa karşı verilen doğruluk savaşıyla yineleniyordu. En sonunda yerini alacak ve evrensel olacak olan düzen, *rasyonel* bir düzendi. Eninde sonunda zafere ulaşacak olan hakikat, *evrensel* (dolayısıyla da mutlak ve zorunlu) hakikatti. Siyasal düzen ve doğru bilgi bir araya gelerek bir *kesinlik* tasarımı yaratıyorlardı. Düzen ve hakikatin rasyonel-evrensel dünyası, olumsallık ve müphemlik bilmeyecekti. Kesinlik ve mutlak hakikat hedefi, cihat ruhu ve tahak-

küm projesinden ayrı düşünülemezdi.

Modernlik, *ökümenliğinin* geri kalanına karşı kendini emir verecek bir pozisyona koyup, farklılaştırırken, kendisini, gelecekteki evrenselliğin çekirdeği, eninde sonunda bütün öteki varlıkların yerine geçecek, dolayısıyla da bunların aralarındaki farklılıkları ortadan kaldıracak bir varlık olarak görüyordu. İcra ettiği *farklılaş(tır)ma*nın *evrenselleşme* olduğunu düşünüyordu. İşte modernlik kendini böyle aldatıyordu. Fakat bu, dışarıdan hiçbir şeyin yardımı olmadan kendi kendisini ifşa etmeye (bu arada, "dışarıda," herhangi bir şeyi ifşa etme meşruiyetine sahip hiçbir şey yoktu) mahkûm olan bir kendini aldatma; yalnızca bu ifşa yolunda çalıştığı sürece yaşayabilen bir kendini aldatmaydı. Bu aldatma, hep daha fazla farklılık üreten ve kendisinin tek başına yürüttüğü bu evrensellik yaratma işinin sürdürülmesi, daha fazla müphemlik yaratmaya mahkûm olan böyle bir tektiplilik avının idamesi için gereken cesaret ve özgüveni sağlıyordu. Modernliğin kendini aldatması, bu aldatmanın kendini açığa vurmasına da gebeydi.

Belki de, "arzunun gerçekleşmesi"ne doğru yapılan uzun yürüyüşün sonunda bulunacak olan ve burada söylemeye çalıştığımız gibi, "arzunun gerçekleşmesi"nin kaçınılmaz varisi ve halefi olacak olan, Agnes Heller'in "son arzu" dediği şey, işte bu gebeliğin meyvesiydi. Olumsallık bilinci, her ne kadar harika çocuk da olsa, cahil cesaretinin tamamen meşru bir çocuğu olarak doğmuştu. Buradan mecburen doğmuştu ve başka bir ebeveynden de doğamazdı. Modernlik evinin sakinleri, sürekli olarak, zorunluluk durumunda rahat olmaları ve olumsallık karşısında da mutsuzluk duymaları yönünde eğitiliyorlardı. Bu sakinlere söylendiğine göre, olumsallık, kişinin kaçması gereken bir rahatsızlık ve endişe durumuydu; bundan kaçmanın yolu da bağlayıcı bir norma tabi olmak, böylelikle de farklılığı ortadan kaldırmaktı. Bugünkü mutsuzluk, bunun olmayacağının, bu umudun gerçekleşmeyeceğinin farkına varmanın yarattığı bir mutsuzluktur. Bundan dolayı kişinin, yaşama anlam –yaşamın tek anlamı– katan bu umut olmadan yaşamayı öğrenmesi gerekiyor. Richard Rorty'nin gözlemlediği gibi: "Söz dağarcıkları, tipik olarak, umutların sırtından geçinir; başka bir deyişle, söz dağarcık-

larının ana işlevi, bugün yapılan fedakârlıkları telafi edecek olan geleceğin öyküsünü anlatmaktır."[2] Bir işlevini de biz ekleyelim: Bugünkü acıları adlandırmak. Bunlar bugünü, acı *olmak*tan çıkmak için *somut* bir kurbana gereksinim duyan *özel* bir acı olarak anlatıyor. Bugün bizler mutsuzuz; çünkü, o eski söz dağarcığı ile başbaşa kaldık ve bu söz dağarcığı, kendisine ab-ı hayat veren umudunu yitirmiş durumda. Buradaki kuru ve cansız sözcüklerin hışırtısı, bize bir zamanlar bu umudun bulunduğu boşluğu hatırlatıyor hep.

Zorunluluk içinde yaşamak üzere eğitilen bizler, bugün kendimizi olumsallık içinde yaşar buluyoruz. Fakat bizler, olumsallıkta yaşamaya mahkûm olan bizler, Heller'in dediği gibi, "bunu kaderimize dönüştürmeyi" deneyebiliriz. İnsan, herhangi bir şeyi kaderi haline getirebilir. Bunun için, alınyazısını* kucaklaması, yani bir seçim yapması ve bu seçime sadık kalma iradesi göstermesi gerekir. Burada yapılacak ilk seçim, kurtuluşa giden yolda atılacak ilk adım, evrensellik, kesinlik ve saydamlık umudundaki (ya da kararlılığındaki) söz dağarcığı asalağını beslemekten vazgeçmektir. Biz artık olumsallığı başımızdan atamayız. Olumsallık dile gelecek olsaydı, Nietzsche'nin 4 Ocak 1889'da (ki bu, fani hayat kaygılarından elini eteğini çektiği gündür), kendisini keşfeden arkadaşı ve peygamberi Georg Brandes'e yazdığı şu sözleri tekrar ederdi: "Senin beni keşfetmenden beri artık beni bulmak hüner değil. Artık zorluk, beni yitirmektir..."[3] Fakat olumsallığı, yıkılmış umutların söz dağarcığından fırsatların söz dağarcığına, tahakküm dilinden özgürleşme diline transfer edebiliriz. Heller şöyle diyor:

> Kişi, pratikteki sınırsız olanaklarını en iyi biçimde kullandığı bilincine vardığı zaman, olumsallığını kaderine dönüştürmüş olur. Bir toplumun

2. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 86. (*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, 1995)

* Yazar burada "destiny" sözcüğünü, istenerek yaşanan ya da yaşanmak istenen kader olarak, "fate" sözcüğünü ise istenmeden, mecburen ve teslimiyetle yaşanan alınyazısı anlamında kullanıyor. Ben de birincisi için kader, ikincisi için ise alınyazısı sözcüğünü kullandım (ç.n.).

3. Alıntı Martin Heidegger'den, *What is Called Thinking*, çev. F. D. Wieck ve J. G. Gray (New York: Harper & Row, 1968), s. 53. Ayrıca karşılaştırınız: Shoshana Felman, *Writing and Madness*, çev. Martha Noel Evans ve yazar (Ithaca: Cornell University Press, 1985), s. 62.

olumsallığını kaderine dönüştürmesi ise, toplum üyelerinin, başka herhangi bir zaman ve uzamda değil de sadece halen yaşadıkları zaman ve uzamda yaşamayı tercih edecekleri bilincine ulaştıklarında gerçekleşir.

A. HOŞGÖRÜDEN DAYANIŞMAYA

Fakat, belirtelim ki, özgürleşmeyi müjdeleyen bu bilinç, kader olarak olumsallığa giden yolda yaşanan tek şey değildir. Kader olarak olumsallığın mümkün kıldığı ("pratikteki sınırsız olanaklar"dan biri olarak) özgürleşme, şunu *kabul* etmeyi gerektiriyor: Öteki toplumların üyeleri tarafından, eşit haklılıkla (ya da eşit hatayla) tercih edilebilen başka uzam ve zamanlar vardır ve yapılan hiçbir seçim, ne kadar farklı olursa olsun, tercih edilene sıkı sıkıya tutunma seçimi ve kararlılığından başka herhangi bir somut ve bağlayıcı ölçütle değerlendirilemez. Dolayısıyla da, her toplumun ortak bir yaşam biçimi doğrultusundaki kendi tercihi, kültürel cihat ayartmalarına karşı bağışık olmalıdır. Özgürleşme, kişinin kendi olumsallığının, yaşamanın ve yaşamaya izin verilmenin yeterli gerekçesi olarak anlaşılan olumsallığın tanınması temelinde kabul edilmesini ifade eder. Özgürleşme, başkalık korkusunun ve müphemlik nefretinin bittiğine işaret eder. Tıpkı hakikat gibi özgürleşme de, bir nesne niteliği değil, nesneler arasındaki *ilişkilerin* niteliğidir. Özgürleşme edimiyle oluşan ilişki, korkunun bitmesi ve *hoşgörü*nün başlaması demektir. Kader-olarak-olumsallığın söz dağarcığının sırtını dayamaya mahkûm olduğu şey hoşgörüdür; özgürleşmenin ifade bulmasına olanak tanımak için.

Rorty'nin inandırıcı biçimde açıkladığı gibi, zorunluluk, kesinlik ve mutlak hakikat dili, aşağılamayı –ötekinin, farklı olanın, standartları yakalayamayanın aşağılanmasını– dillendirmek zorundadır. Olumsallık dili ise, tam tersine, "ötekileri aşağılamaktan kaçınarak nezaketi" mümkün kılar.[4] Fakat şunu gözlemleyelim: "Na-

4. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 91. Fakat, girişte tartışılan, hoşgörünün içkin tehlikelerini hatırlayın. Hoşgörü davranışının nezaketi, tek başına, aşağılamanın en kötü öğesini, hoşgörülen nesnenin içkin aşağılığı varsayımını dışlamaz. Hoşgörü, tek başına, sadece hoşgörülü olanın erdemlerinin yeniden vurgulandığı başka bir üstünlük biçimi olabilir.

zik olmak" öykünün sonu –özgürleşmeye giden yolun son durağı– değildir. "Nazik olmak" ve bunun konuşma ve davranış biçimi olarak temsil ettiği hoşgörü, pekâlâ sadece teslimiyetten (yani alınyazısından, yoksa kaderden değil) doğan bir kayıtsızlık ve ilgisizliği ifade edebilir: Öteki ne gidecek ne de benim gibi olacak, fakat ben de (en azından şimdi ya da görülebilir bir gelecekte) onu gitmeye ya da değişmeye zorlayacak bir araca sahip değilim [bari hoşgöreyim]. Aynı mekân ve zamanda yaşamaya mahkûm olduğumuza göre, gelin bu birlikteliği katlanılır, biraz daha tehlikesiz kılalım. Ben, nazik olmakla, nezakete davet ediyorum. Karşı tarafın bu davetimi kabul edeceğini umuyorum. Bu umut benim tek silahım. Nazik olmak, tehlikeden uzak durmanın bir yolu olmaktan başka bir şey değildir. Tıpkı geçmişteki asimilasyon çabaları gibi, bu da korkudan doğar.

Kader-olarak-olumsallığın özgürleştirici potansiyelini ortaya çıkarmak istiyorsak, ötekileri aşağılamaktan kaçınmak yeterli değildir. Aynı zamanda onlara *saygı* göstermemiz –ötekiliklerine saygı göstermemiz, tercihlerine saygı göstermemiz, tercih yapma haklarına saygı göstermemiz– de gerekir. Edmond Jabès'in tabiriyle "eşsiz olan evrenseldir" fikrini, bizi birbirimize benzer kılan şeyin farklılığımız olduğunu, ötekinin farklılığına saygı göstermeden kendi farklılığımıza saygı gösteremeyeceğimizi hatırlayarak, ötekindeki ötekiliğe ve yabancıdaki yabancılığa saygı göstermeliyiz. "Yabancının durumu beni ilgilendiriyor. Bu beni, sadece ben de bir yabancı olduğumdan değil, aynı zamanda, tek başına, özgürlük, iktidar, yükümlülük ve kardeşlik ilkelerinde ve bunların gündelik uygulamalarında karşılaştığımız sorunları ortaya koyduğundan dolayı da beni ilgilendiriyor. İki sorun vardır: Bunlardan birincisi insanların eşitliği sorunu; ikincisi ise, başkalarına ve kendimize karşı sorumluluğumuz sorunudur."[5] Benim yabancıyla olan bağım, sadece kayıtsız şartsız yansızlık olarak ya da hatta sadece durum benzerliğinin bilişsel kabulü olarak değil (ve tabii, hoşgörünün aşağılayıcı bir versiyonu yoluyla –"Böyle olmak onun için pekâlâ iyi, bı-

5. Karşılaştırın. Jabès, *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, s. 112-15.

rak böyle kalsın; fakat ben asla böyle olamam"– hiç değil), sorumluluk olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, alınyazısının benzerliği olarak değil, seçilerek yaşanan kader ortaklığı olarak ortaya çıkar. Ortak alınyazısı karşılıklı *hoşgörü*yü, ortak kader ise *dayanışma*yı gerektirir.

Ötekinin yabancılık hakkı, benim kendi hakkımın kendisini kurup ifade edebileceği ve savunabileceği tek yoldur. Benim hakkım, Ötekinin hakkının sonucudur. "Ötekinden sorumluyum" ile "Kendimden sorumluyum" aynı anlama gelir. İşte her ikisini de seçmek ikisini tek bir şey olarak görmek, farklı ve bağlantılı iki duruş olarak değil de birbirinden ayrılamayan bir tutum olarak seçmekle olumsallığımızı alınyazısından kadere dönüştürmüş oluruz. Buna istediğiniz adı verebilirsiniz: Duygudaşlık, hayali özdeşleşme, empati... Fakat böyle bir seçimin bir kural ya da bir emrin –aklın bir emrinin, hakikat arama bilgisinin ampirik olarak gösterdiği bir kuralının, bir Tanrı buyruğunun ya da yasal bir önermenin– sonucu olarak doğduğunu asla söyleyemezsiniz.

Gerçekten de, bunun sebebi konusunda söyleyebileceğiniz pek bir şey olamaz. Olumsalın bu yeni dayanışmasının temeli sessizliktir. Bunun umutları, bazı soruları sormaktan ve bazı cevapları aramaktan kaçınmakta yatar. Bu, kendi olumsallığı ile tatmin olur ve hakikat, zorunluluk ya da kesinlik statüsüne çıkarılmayı istemez; çünkü, bu statüye çıkmanın kendisi için ölüm fermanı olduğunu çok iyi bilir (ya da daha doğrusu, sezer). Dayanışma, zorunluluk dili –yabancılaştırma, ayrım ve aşağılama dili– tedavülden kalktığı zaman ortaya çıkar. İdeal toplumun –kendi anlayışıyla, ideal *liberal* toplumun– en belirleyici özelliğini saptamaya çalışan Richard Rorty, bunun, "artık 'Neden liberalsiniz?' sorusunu yanıtlama gereği duymayacak" insanlar olduğunu söylüyordu. Böyle bir toplumda, kişi "Toplumun insani dayanışma anlayışı için bir gerekçe aramak zorunda olmayacaktır; çünkü, bu toplum, bu tür bir inancın gerekçelerinin sorulduğu ve yanıtlandığı bir dil oyununu oynamak için oluşturulmamıştır."[6]

Olumsal varlık, kesinlikten yoksun varlık anlamına gelir. Daya-

6. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 87.

nışmanın kesinliğiyse, bizim yaşadığımız bu metruk uzamlarda bulunmayan ya da modern hakikatlerin enkazından çıkarılması zor olan kesinliktir. Hoşgörüden dayanışmaya giden yol, tıpkı bütün öteki yollar gibi, belirli değildir. Bu yolun kendisi olumsaldır. Tabii öteki yol da, yani hoşgörüden kayıtsızlık ve yabancılaşmaya giden yol da eşit derecede olumsaldır, dolayısıyla da eşit derecede mümkündür. Hoşgörü durumu, içkin ve tedavi edilemez biçimde müphemdir. Bu durum, hem göklere çıkarıcı iltifatlara hem de aşağılayıcı suçlamalara aynı kolaylıkta ya da aynı zorlukta açıktır. Haz yaratabileceği kadar umutsuzluk da yaratabilir. Olumsallıkta yaşamak, garantisiz yaşamak, sadece geçici, pragmatik, aşırı şüpheci ve keyfi bir kesinlikle yaşamaktır. Dayanışmanın özgürleştirici etkisi de buna dahildir.

Modernlik, kendi belirsizliğini, geçici bir sıkıntı olarak reddedebiliyordu. Her belirsizlik, bunun tedavisini içeren bir reçeteyle tamamlanıyordu. Bunlar sadece başka başka sorunlardı, her biri de çözümleriyle tanımlanıyordu. (Toplumlar, diyordu Marx, görevlerin icrası için gereken araçlar var olmadığı sürece görev üstlenmezler.) Belirsizlikten kesinliğe, müphemlikten saydamlığa geçiş, sadece bir vakit meselesi, kararlılık, kaynak ve *bilgi* meselesi olarak görülüyordu. Halbuki, belirsizliğin kökünün asla kazınamayacağı yönündeki postmodern bilinçle yaşamak ise tamamen farklı bir meseledir. Burada, olumsallıktan kaçış, kaçmak istenen durumun kendisi kadar olumsaldır. İşte bu bilincin getirdiği rahatsızlık, tipik postmodern hoşnutsuzlukların kaynağıdır: Müphemlikle dolu durum karşısında, asla gitmeyen olumsallık karşısında ve bu konudaki haberleri duyuran elçiler –yeni olanı ve asla eskiye dönmeyecek şeyleri dile getiren ve altını çizen, yine Agnes Heller'in terimleriyle söyleyecek olursak, alınyazısını kadere dönüştürme çağrısı yapan insanlar– karşısında duyulan hoşnutsuzluk. Bu haberleri alanların kabul etmekte zorlandıkları şey şudur: Yapmayı kafalarına koydukları hiçbir şeyde, hakikate ve tarihin yasalarına hâkim olmanın ya da aklın mutlak yargısını yanında hissetmenin huzuru olmayacaktır.

Gerçekten, postmodern durum konusunda bir sezgi kazanmak

isteyen hiç kimsenin eline pek bir şey geçmeyecektir. Modern bilginin belirlediği standartlara göre (ya da daha doğrusu, modern bilginin yaptığı ve yüksek toplumsal konumunun temeli olarak kullandığı vaat çerçevesinde) düşünüldüğünde, postmodern durum hakkındaki bilginin fena halde çuvalladığını hiç kimse inkâr edemez. Olumsallık bilinci "güç sağlamaz." Bu bilince sahip olmak, iradeler ve amaçlar mücadelesinde ya da kurnazlık ve şans oyunlarında da sahibine hasımları karşısında avantaj sağlamaz. Hatta tahakküme karşı verilen mücadeleye bile arka çıkmaz. Bu, açıkça ifade etmek gerekirse, tahakkümün mevcut ya da müstakbel yapıları karşısında kayıtsız kalır. Tahakküm –bugünkü ya da gelecekteki tahakküm– peşinde koşan herkes (ya da, bilginin değerini, bu bilginin tedarik etmeyi ya da saygın kılmayı vaat ettiği şeyleri yapma gücü ile ölçmeye yeltenen herkes), bu bilginin, her türlü üstünlük iddiasını geçerli kılmayı nazikçe reddetmesiyle çılgına dönecektir. Aynı şekilde, bu tahakkümü yıkmak isteyenler de.

Yine de, herhangi bir niteliğin ıstırap mı sağlıklılık işareti mi, günah mı erdem mi olduğu tamamen bakış açısıyla ilgili bir meseledir. Bilgi-yoluyla-iktidar kazanma umudunun sönmesi, nihai tahakkümü hedefleyen iktidar mücadelesinin kesin olarak çürütülmesi anlamına gelir. Bir de, istikrar (daimilik değil) olanağı sunduğu tek durum olan birlikte yaşamanın desteklenmesi anlamına. Postmodern durum bilinci, hoşgörüyü alınyazısı olarak ifşa eder. Ayrıca alınyazısından kadere, hoşgörüden dayanışmaya giden uzun yolu da mümkün –ama sadece mümkün– kılar.

B. *THE EXORCIST* VE *THE OMEN* YA DA BİLGİNİN MODERN VE POSTMODERN SINIRLARI

Bilgi diye sunulan şeylerden iki şekilde kuşkulanılabilir: Eldeki bilginin (bilgili insanların sağlam ve güvenilir saydığı makamlardan onay alan bilginin), inandırıcı ve kabul edilmiş bir anlatı sunmadığı olaylarla, bilgili insanların kabul edeceği bir anlatıya sığamaya-

cak olayların varlığına işaret edilebilir; ya da bu bilginin sunduğu anlatının, olaylar hakkında anlatılabilecek tek anlatı olmadığı, hatta bu bağlamdaki en iyi anlatı olmadığı ya da en azından, "en iyi sınanmış" sayılma hakkını sahiplenebilecek tek anlatı olmadığı söylenebilir. Birinci tür kuşku modern, ikincisi ise postmoderndir. Bu, kronolojik bir mesele değildir. Bu iki tür kuşku da bilimin kendisi kadar eskidir. Bunların birlikte varoluşları ise, modernliği postmodernliğe doğru kışkırtan modern kültürün tanımlayıcı özelliklerinden biriydi.

Bu iki kuşku, iki kurgusal eserde beden bulan, oldukça popüler (yoksa popülist mi demeli?) bir edebiyat formunda ortaya çıkar; hem roman hem sinema versiyonu büyük hasılat yapan iki eserde.[7] Bu çalışmalar, modern kendine güveni sessizce, fakat durmaksızın baltalayan, en sonunda da bu güveni yıkan bu iki kuşkunun meselleri olarak alınabilir.

William Peter Blatty'nin romanı *The Exorcist*'in kahramanı Peder Damien Karras, kendisi ve meslektaşlarının, en sağlam, tamamen bilimsel, en yeni terapi becerilerine ve bilimsel bilgiye dayanan bütün psikiyatrik uygulamaları başarısızlıkla sonuçlandıktan *sonra* şeytan kovucu olan bir kişidir. Karras'ın psikiyatristin psikiyatristi olduğu söylenebilir. En iyi bilimsel yeterliklere sahip, en prestijli meslek okullarından mezun, görkemli terapi başarılarıyla dolu geçmişiyle herkesin saygı duyduğu bir meslek adamı, bilimsel psikiyatri ansiklopedilerinin sunabileceği bilgi donanımına sahip bir teorisyen ve mesleğinin verebileceği en prestijli sıfatları almış bir kişi olarak Karras, bilimsel otoritenin cisimleşmiş halidir. Psikiyatri bilimi ve uygulamaları, Regan vakasında aciz kalınca son çare olarak Karras'a başvurulur. Regan için, bütün parlak meslektaşları, teker teker ve birlikte, ellerinden geleni yapmışlar, en gelişmiş terapi teknolojilerini uygulamışlar, fakat hiçbiri de yeterli bir sonuç elde edememiştir. Karras'ın eylemleri –tıpkı eylem raporları gibi– tamamen, kolektif olarak savunulan bilimsel dil çerçevesi içindedir. Bunlar, mesleğin inandığı ve icracılarının da inanmalarını iste-

7. Karşılaştırın. William Peter Blatty, *The Exorcist* –ilk baskı, Blond & Briggs, 1972– buradaki alıntılar 1974 Londra Corgi baskısından; David Seltzer, *The Omen* (Londra: Futura Books, 1976).

diği her şeyin bir daha ifade, tasdik ve tahkim edilmesi için, titizlikle ortaya konur. Karras, kendilerini ortadan kaldırmaya baş koymuş olan modern bilime direnen, karanlık ve barbar güçlerin failleri olan bir büyücü ya da doğa doktoru falan değildi. Son çare olarak kendisinden medet bekleyen bilgili meslektaşları gibi Karras da, hurafelerin en son kalıntılarını imha etmeye yeminli bir modern akla sahipti.

Karras –yüzündeki o muamma dolu ifadeyle– son ana kadar, bilimsel aklın gerçeği anlatma hakkının, öykünün kabul edilebilir tek versiyonunu oluşturma hakkının mutlak olduğunu savunur; sıradan insanın, bilimin hoşgörmediği yorumlara teslim olma eğilimini kınar. Talihsiz Regan'ın annesi, Karras'a, tamamen umutsuz bir biçimde, ("çilli ve kenetli parmaklarını dizinin üzerinde oynatarak") "Asla anlamıyorum... Siz ne düşünüyorsunuz Peder?" diye sorduğunda Karras'ın cevabı, profesyonelliğin ta kendisiydi: "Suçluluktan doğan zorlayıcı davranış, herhalde kişiliğin bölünmesine neden oluyor."

> "Peder ben bu saçmalıkları çok dinledim. Bütün bu gördüklerinizden sonra nasıl olup da bunu söyleyebiliyorsunuz!"
>
> "Siz de psikiyatri kliniklerinde benim kadar hasta görmüş olsaydınız bunu kolayca söyleyebilirdiniz" diye karşılık verdi...
>
> "O halde bütün bu olanları açıklayın..."
>
> "Psikokinesis."*
>
> "Ne?.."
>
> "Bu o kadar da garip değil, genellikle de duygusal dengesi bozulmuş gençlerde görülür. Aklın aşırı iç gerilimi, bazen, nesneleri hareket ettirebilecek bilinmeyen bir enerjiye dönüşür. Burada doğaüstü herhangi bir şey yok. Tıpkı Regan'ın anormal gücü gibi. Tekrar edeyim, bu, patolojide yaygın bir durumdur. Buna aklın eşyaya tahakkümü diyebilirsiniz."
>
> "Bana göre bu garip bir şey..."
>
> "Her fenomene yapılacak en iyi açıklama," diyordu Karras anneye aldırmadan, "daima, bütün olgulara uyan eldeki en basit açıklamadır."

Diyalog böyle sürüp gidiyor. Karras asla geri adım atmıyor: Fenomenler açıklanabilir, her zaman bir açıklama vardır, dolayısıyla da

* Cisimleri zihin gücüyle hareket ettirme (ç.n.).

bir enerjinin bilinemezliği (bu, tabii ki, henüz bilinemeyen bir şeydir) açıklanamayacak bir şey değildir. Zamanının çoğunu, sıradan bir insanın gözüne asla ilişmeyen şeylerin olup bittiği koğuşlarda geçiren birisi bunu bilir. (Uzmana güvenmelisiniz. Uzman, sizin asla görmeyeceğiniz şeyleri görmüştür.) Ve –nihai argüman ve nihai güvence olarak– bu, *yaygın* (istatistiksel olarak sık rastlanan, başkalarının da başına gelen) bir şeydir. Hatta bunun bir adı, saygın bir bilimsel adı bile var: "Duygusal dengesi bozulmuş genç" ya da "psikokinesis."

Sıradan bir insan, özellikle de Regan'ın annesi gibi, uzman danışmanlığı karşısında her defasında hayal kırıklığına uğrayan ve bunun uygulamadaki zayıflığı ile umutsuzluğa düşen bir insan, aklın boş vaatleri olduğunu gördüğü şeylerle rahatlamayı reddedebilir. Gerçekten de, Regan'ın annesi "İnanmaz gözlerle bakıyordu. 'Peder, şimdiye kadar hiç dikkate almamıştım ama, galiba *şeytan*a inanmak şimdi çok daha kolay!'... Rahip, uzun ve sıkıntılı saniyeler boyunca öyle kalakaldı. Ardından yumuşak bir sesle 'Bu dünyada benim gerçekten bildiğim çok az şey var' diyordu." Regan'ın annesi, başka bir doktrin, başka bir ortodoksi, başka bir açıklama yolundan söz eder. Karras buna alçakgönüllülükle karşılık verir. Karras'ın tek gerçek tehlikeye karşı yaptığı son savunma, sağduyulu bir tevazu, bilim adamının basiretle haddini bilmesi ve henüz bilinmeyen karşısındaki kuşkuculuğu olur. Bu tek gerçek tehlike, bilime sunulan alternatif ve meşruiyetini bilimsel otoriteden almayan meşru bir bilgidir. Karras en sonunda Bilinmeyene adım atmaya karar verdiğinde bile (ki Karras'ın kendisi de, meslektaşlarının aksine, fakat tam da hastası Regan gibi, bölünmüş bir kişiliğe sahip olduğu için, bu karara varması herhalde daha da kolay olur; sonuçta Karras, uzman bir psikiyatrist olduğu kadar sıkı bir rahiptir de), bilimin ayrıcalık haklarını çiğnemediğinden emin olmak ister: "Şeytan kovuculuk izni almak için Adalet Bakanlığına ya da artık böyle bir izin nereden alınıyorsa oraya gidecek olsam, benden isteyecekleri ilk şey, kızınızın durumunun tamamen psikiyatrik bir sorun olmadığını ispat etmem olacaktır."

David Seltzer'in *The Omen*'i ise tamamen farklı bir mesaj verir.

Bu roman, dillendirilemeyeni dile getirir: Belki de bilimin ayrıcalıklarının kendisi bir sahteliktir; belki de bu ayrıcalıklar, *şeytan*ın saklandığı gizli bir sığınaktan başka bir şey değildir. "Yaygın" olan şey, acaba sırf yaygın olduğundan dolayı, mutlaka açıklanabilir bir şey midir? Acaba bilimin, bilimsel olarak irdelenen ve onaylanan sağduyu ile el ele vererek, sunmak zorunda olduğu açıklamalar gerçekten "eldeki en basit açıklamalar" mıdır? Methedilen bu "basitlik" sadece bilimsel otoritenin tatminini temsil etmez mi? Yaygın olan ya da olmayan şeyler, başka alternatif ve heterojen tariflere uymaz mı? Eğer uyarlarsa, bu alternatifler arasında nasıl bir seçim yapılacak? Ve bu seçimleri bizim için yapanlar seçim yaparken neyi göz önünde bulundurur?

The Omen'de olaylar dizisi tektir, anlatıysa iki tane. Bunlardan biri, sıradan ve olağan, yani suya sabuna dokunmayan bir anlatıdır: Bu, uzmanlar ve bunların medyadaki propagandacıları tarafından tekrar tekrar anlatılan, dolayısıyla da anlattığı dünyadan ayırt edilemeyen bir öyküdür. Öteki ise, kitabın talihsiz kahramanı, parlak ve bilgili entelektüel Thorn'un sadece "kendi imgelemi" sandığı –böyle olmasından *korktuğu*– ve (her aydın ve uygar insanın yapacağı gibi) "psikiyatriste görünme"yi gerektirdiğini düşündüğü bir öyküdür. Biri, çok iyi bilinen, siyasetçi, gazeteci ve sosyal bilimciler korosu tarafından hep bir ağızdan tekrar edilen, insan ve devlet çıkarlarının, siyasal platformların ve henüz-tamamen-öldürülememiş irrasyonel duyguların öyküsüdür. Ya öteki?

> Cadılar meclisi, genellikle işçi sınıfından oluşuyordu; ancak mecliste profesyonel, yüksek statüden bazı insanlar da vardı. Bunların hepsi dışarıda saygın bir yaşam sürüyorlardı. Tanrı'ya tapınanlara karşı kullandıkları en önemli silah da buydu. Bunların görevi, Kötü Ruh dünyaya inene kadar korku ve karmaşa yaratmak, insanları birbirine düşürmekti. Görev Güçleri adı verilen küçük bir grup, mümkün olan her yerde kaos yaratmanın fırsatını kolluyordu. İrlanda'daki karmaşanın çoğu, Katoliklerle Protestanların arasını iyice açmak ve dinsel savaşı körüklemek için sabotajlar tertipleyen Roma'daki bu cadılar meclisinin eseriydi...
>
> [1968'de] Tassone, Spiletto tarafından, Güneydoğu Asya'ya gönderildi. Orada, Komünistlerin elindeki Kamboçya'da küçük bir paralı-

asker çetesi örgütleyerek Güney Vietnam'a geçecek ve ateşkesi bozacaktı. Bunun için, Kuzey Güneyi, Güney Kuzeyi suçladı ve sonunda, Tassone'nin bölgeye gelişini izleyen günlerde, bu topraklara güç bela getirilen barış bozuldu...

Tassone'nin bu ülkeyi bildiğini bilen Spiletto, onu, nihayetinde hasta Afrika Despotu Idi Amin'i iktidara taşıyan devrime yardım etmeye gönderdi...

Öykü böyle devam ediyor. İkinci öykü konusunda "sadece onlar bilgi sahibiydi." "Başka hiç kimse tek ipucu bile bilmiyordu." Fakat anlatıldığında, terörizm, acımasız öldürmeler, nedensiz düşmanlıklar, iç savaşlar, soykırımlar, deli despotlar ve kendi rasyonalitelerini resmi olarak güvence altına alan bütün öteki öyküler kadar –ne eksik ne fazla– anlamlıdır. Ancak sorun şudur: Bu öteki ve rivayete dayalı öykü asla anlatılmaz, yani kamu önünde anlatılmaz. Öyküde anlatılan şeyleri görenlerin hiçbiri yaşamıyordur. Yaşayan tek tanık olan Thorn ise –doğal olarak– bir akıl hastanesine kapatılır. Dünya, Thorn'un hiç kimsede olmayan inançlarının zihinsel rahatsızlığın semptomları olduğunu varsaymayı, dünyanın kendi hakikatinin, var olan birçok hakikatten sadece biri olabileceği ve ne kadar genel kabul görürse görsün, her yorumun bir alternatifinin olabileceği olasılığını kabul etmekten daha kolay (ve daha güvenilir) bulur. Karşı tarafı öldürme, mahkûm etme ve deliliğine hükmetme, bu dünyanın hakikatlerinin son savunma hattıdır. Hatta belki de tek *etkin* savunma hattı.

Çoğumuz, Seltzer'in Thorn'un aklı ve diliyle söylediği açıklamaların gülünç ya da resmen delilik olduğunu hemen kabul ederiz. Fakat daha çarpıcı olan şey ise, tekrar tekrar bize söylemeye çalıştığı şeydir: Egemen hakikat, kendisini, güç ve baskıya başvurmadan, mantıksal silahlarla, akıl yürütme kurallarıyla, olgu toplama ilkeleriyle ve üstünlüğünü, dolayısıyla da ayrıcalıklı statüsünü, garanti olduğunu iddia ettiği bütün öteki araçlarıyla koruyamaz. (Şuna dikkat çekelim: Burada kesinlikle delice görünen tek şey, Thorn'un öyküsüdür. Yoksa, bunu destekleyen kanıtlar bastırılmamış olsa öykünün delice oluşundan o kadar da emin olamayacağımız varsayımı delice değildir.) Her olay zinciri için uygun olan bir-

den fazla yorum vardır. Bunlar arasından birinin seçilmesi ise siyasal bir meseledir...

Sadede gelecek olursak, iki kuşku var demiştik. Birinci tür kuşku, bilimin otoritesini baltalamaz. Tam tersine, hakikat idealini, bilgi üreten kovalamacaların "hayali hedefi"ne, içinde bulunulan toprakların ufkuna (hep uzaklaşan ve asla yakalanamayan, dolayısıyla da pratik olarak teste asla tabi tutulamayan bir ufka) dönüştüren bu birinci kuşku, aslında bilimsel otoriteyi çürütülmeye karşı *korur*. Gerçekten de bu, bilgiyi, sorgulanmaktan muaf tutar. Hiçbir şeyi şansa bırakmamaya ve bilgi oyununda oyunun değerini asla tehlikeye atmamaya çalışır. Hakikate erişme girişimi olarak bilgiyi, doğurduğu her özel hakikatin iniş çıkışlarından bağımsız hale getirerek, bu bilginin ölümsüzlüğünü garantiye alır. Bu girişimin, bir yandan başarısızlığı ortaya çıkarken, öte yandan hiç durmadan devam etmesine imkân sağlar. Daha doğrusu, girişimin başarısızlığının ta kendisini, devam etme enerjisinin zembereğine –güdüsüne ve meşruiyetine– dönüştürür.

Görünüşte bu kuşku, hakikat idealinin art arda gelen her cisimleşmesinin nihailiğini sorgular. Alttan alta ise, herhangi bir özel bilgisizlik durumunun önemini küçümser; bilgisizliği geçicileştirir; böylelikle de, bilgisizliğin getirdiği belirsizlik ve müphemliği zararsız hale getirir. Bilgisizlik, eylemi felce uğratmak yerine, daha fazla girişimi güdüler ve eylemi yapanların kararlılık ve gayretlerini artırır. Bilgisizlik, henüz fethedilmeyen bir topraktır. Bilgisizliğin varlığı, bir meydan okumadır; aklın hiç sonuçlanmayan, fakat nihai zaferinden daima emin olan saldırılarının bir sonraki dalgası için destek toplayan, "ha gayret"leri bir araya getiren bir köprüdür. Bilgisizlik, bilime, işsizlikten iş çıkarma, bunu yaparken de, vaadini gerçekleştirmek için çalışmasına duyulacak talep olasılığından kaçınma olanağı verir. Her zaman için yapılacak bir iş vardır ve bilgisizlikle mücadele de işte tam böyle bir iştir. Dolayısıyla birinci tür kuşku, bilimin savaş arabasına bilgisizliği koşar. Ta en baştan bilgisizlik, bilimin gurur kaynaklarından biri olarak tanımlanır. Bunun direnişi, sırf kırılmak üzere olduğu için anlamlıdır. Tehlikesi daha az korkutucudur; çünkü bu tehlike –kısa zaman sonra– savuş-

turulmaya mahkûmdur. Bilgisizliğin beslediği belirsizlik ve müphemlik, aklın gücünü gösteren serginin bir parçasından başka bir şey değildir. Yani nihai olarak, güver :eyi besler.

İkinci tür kuşku ise, tam bir beladır. En fazla nerede can yakacaksa orayı vurur: Bilimin herhangi bir zamanda söylediği şeyin, o anda söylenebilecek en iyi şey olduğu güvencesinin dibini oyar. Kutsalların kutsallığını –bilimsel bilginin, bütün öteki bilgilerin üstünde olduğu inancını– sorgular. Bilimin geçerli ve geçersiz not verme hakkına, meşru ve gayri meşru kılma hakkına –bilgi ile bilgisizlik, saydamlık ile karanlık, mantık ile mantıksızlık arasındaki hattı belirleme hakkına– meydan okur. Dolayısıyla, sapkınlıkların en sapkınını düşünülebilir kılar: Bilim, hurafe ejderhalarının kafalarını birer birer uçurmayı kafasına koymuş kahraman bir şövalye değil, birçok zayıf varsayımdan birini dile getiren anlatılardan sadece biridir.

Bu ikinci kuşku, modern zihniyetin yakasını bir an olsun bırakmadı. Ta en başından modernlik evinin kuytu bir köşesine kurulmuştu. Kesinliğin "temelsizliği" korkusu, herhalde, modernliğin birçok iç şeytanının en korkutucusuydu. Bu, modern projeyi sık sık savunma durumuna düşürmüştür. Hatta, bir zaman, bilinçaltının Arafına atıldığında bile, muzaffer saldırganların neşesini kaçırmaya devam etti. Bu ikinci kuşku, faydalı ve destekleyici bulunan, bundan dolayı da kamu önünde coşkuyla sergilenen birinci kuşkunun tersine, sınırsız ve hiç dinmeyen bir düşmanlık gördü, asla dirilemeyecek şekilde öldürülmesi gereken bir şey ilan edildi. Bu, bilimin inşa edeceği saydam ve ahenkli dünyada olmaması gereken herşeyi temsil ediyordu: Akılsızlık, delilik, karanlık, karar verilemezlik.

Bütün kuşkular gibi bu kuşku da yaratıcıdır: İnsanlığın yaratıcılığını uç sınırlarına doğru sürükledi; Descartes'in *cogito*'su, Husserl'in *aşkın indirgeme*'si, Popper'in *yanlışlama* ilkesi, Weber'in *rasyonel yapılar*'ı ya da –Lagado Akademisindeki Swift değirmeni gibi– öğütülen yanlışlık çöplerinden sağlıklı hakikat taneleri çıkarmayı mümkün kılması düşünülen çok daha yaratıcı araştırma yöntemleri gibi çok çeşitli aygıtların yaratılmasına olanak sağladı. Descartes'in *malin génie*'sinden Husserl'in kahramanca edimi *epoché*'ye

kadar, kanıtın belirsizlik ve müphemliğine karşı yürütülen savaş hız kesmeden devam etti; ki zaten bu, eğer gerekiyor idiyse tabii, kuşkunun her yerde ve her zaman var olduğunun en canlı kanıtıydı.

Modern zihniyetin ayırt edici özelliği, bu ikinci tür kuşkunun varlığıydı; *bir kuşku olarak* varlığı, [modern] projenin başarılı olabilmesi için gereken kararlılığı zayıf düşürebilecek bir inanç olarak varlığı. İşte modernliğin postmodern evresine geçişi en canlı olarak gösteren şey de, *bir kuşku olarak* bu kuşkunun ortadan kalkması (yani inancın sürmesi fakat geçmişteki aşındırıcı etkisinin ortadan kalkması)dır. Modernlik, bilinen ve bilinebileceği kadarıyla bilimin, anlatılan birçok öyküden sadece biri olduğu gerçeğiyle yüzleşebildiğinde bu yeni evreye girmiş oldu (ve öyle keskin bir giriş yaptı ki, çoğu zaman bu yeni evrenin tamamen farklı bir çağ olduğunu düşündü; bunu, tipik modern bir biçimde, modernliğin arı ve basit bir yanlışlaması olarak tanımlamaya meylediyoruz bu gün). "Yüzleşmek," kesinliğin olmayacağını kabul etmek, fakat olumsallığı boğma ve ayıklama kararlılığından doğan bilgi arayışını sürdürmek demektir.

Modern zihniyetin bir başka ayırt edici özelliği de, birinci tür kuşkuya geçici bir sıkıntı olarak, er ya da geç yok edilip gömülecek olan geçici bir dert olarak bakılmasıydı. Bu zihniyetin bu konudaki aksiyomu şuydu: Eğer henüz keşfedilmemiş bin potansiyel bilgi başlığı varsa, bunlardan birinin keşfiyle geriye dokuz yüz doksan dokuz keşfedilecek şey kalır. İşte bu aksiyomdan vazgeçilmesi, modernliğin postmodern evreye geçişine işaret ediyor. Modernlik, bu yeni evreye, şu gerçekle yüzleşebildiğinde ulaşıyor: Bilginin artması, bilgisizlik alanını da büyütür; ufka doğru atılan her adımla birlikte karşımıza bilinmedik yeni topraklar çıkar; genel bir ifadeyle söylersek, bilgi ediniminin kendisini ifade edebildiği tek biçim, daha çok bilgisizliğin farkına varmaktır. Bu gerçekle "yüzleşmek," bu yolculukta belirli hiçbir hedefin olmadığını bilmek, ama yolculuğa devam etmek demektir.

Modernliğin postmodern evresine geçişinin bir işareti daha var: Daha önce birbirinden ayrı olan bu iki kuşkunun, kendi belirleyiciliklerini yitirip, anlambilimsel olarak ayırt edilemez oluşu ve bir-

leşmesi. Bilginin bu iki sınırı, modern prizma etkisinin ürünleri olarak ortaya çıkıyor; bunlar arasında olduğu iddia edilen ayrılık, bugün artık terk edilmiş olan tasarımın bir yansımasıdır. Bu iki sınır ve iki kuşkunun yerine, bugün artık, endişesiz bir bilinç var: Tekrar tekrar anlatılması gereken, her anlatıldığında da bir şeyler kaybeden, fakat eski versiyonlara birşeyler katan birçok öykü var. Ayrıca bugün yeni bir tür kararlılık söz konusu: Bütün öykülerin anlatılabildiği, yeniden anlatılabildiği ve farklı olarak yeniden anlatılabildiği durumları koruma kararlılığı. Bugünün umudu, bunların çoğulluğundadır; yoksa "en iyinin hayatta kalması" (yani en kötünün imhası)nda değil. Richard Rorty, bu yeni –postmodern– projeye nükteli bir yaklaşım getiriyor: "Biz siyasal özgürlüğe sahip çıkarsak, hakikat ve iyilik kendi kendilerine sahip çıkarlar."[8] Şimdiye kadar hakikat ve iyiliğe sahip çıkmanın sonucu genellikle siyasal özgürlüğün yitirilişi oldu. Fakat bundan hakikat ve iyiliğin de pek bir kazancı olmadı.

Özgürlük, bilim ve siyasal ideolojinin tersine, hiçbir şey için kesinlik ve garanti vaat etmiyor. Dolayısıyla bir dolu zihinsel acı doğuruyor. Özgürlüğün pratikteki anlamı, her daim müphemliğe, yani, kararlaştırılabilir hiçbir çözümün, kanıtlanmış hiçbir seçimin, "yol gösterecek" hiçbir bilginin olmadığı bir duruma maruz kalmaktır. Hans Magnus Enzensberger'in yakınlarda belirttiği gibi, "Hoş bir demokrasi yoktur... Demokrasi, sinirlerinizi alt üst edebilecek bir şeydir; en istemediğiniz şeyler tarafından sürekli hırpalanırsınız. Bir Freud terapisi gibidir. Bütün pislikler demokraside ortaya çıkar."[9] Postmodern dönemin gerçek sorunu, şeylerin, tepemize çıkmamalarını umarak, "sinirlerimizi bozmalarına" izin vermemektir. Modernliğin demir yumruğundan yoksun olan postmodernliğin çelik gibi sinirlerinin olması gerekiyor.

8. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 80.
9. Hans Magnus Enzensberger, "Back in the USSR," *New Statesman and Society*, 10 Kasım 1989, s. 29.

Kendi olumsallığının farkında olan olumsal bir varlığın en çok muhtaç olduğu şey, çelik gibi sinirlerdir. Hiç kimsede olmayan bir düşüncenin tadını çıkarmak, gurur ve heyacan verici bir gözüpekliktir; fakat aynı zamanda da, tam bir ruhsal rahatlıktan gelen deliliğe de ramak kalır. Öte yandan paylaşılan bir düşünce sahibine bir barınak vaat eder: Bir cemaat, ideolojik bir kardeşlik, yazgı ya da misyon kardeşliği. Paylaşım ayartması, karşı konulması, özellikle uzun vadede karşı konulması çok zor bir ayartmadır. Bu, kendisini, feragatla ya da saldırganlıkla ifade edebilir. Kişi, iyi ya da kötü, Hobbes ya da Freud'un tavsiyesine uyarak, kısmi bir güvenlik karşılığında (fakat bu güvenlik illa da Hobbes ya da Freud'un kastettiği türden bir güvenlik olmayabilir) özgürlüğünün bir kısmından feragat edebilir. Ya da kişi, *ab nihilo* bir cemaat yaratmaya, veya kendi seçiminin zayıf ipliklerinden bir cemaat örmeye –başkalarını da kendi saflarına çekme çılgınlığına kalkışarak– girişebilir. Bu iki dışavurum görüldüğü kadar birbirlerine zıt değildir; işte Adorno ve Horkheimer tam da bu noktaya işaret ediyordu. Onlar, Upanişadlar'dan Veda'ya, kiniklerden sofistlere, Vaftizci Yahya'dan Aziz Pavlos'a giden yolları inceleyerek, şu sonuca vardılar: Tahakküm girişimi, daima, hedefin saflığının bir kenara bırakılmasını ve tahakkümün peşinden koştuğu düşüncenin kendisinin yitirilmesini gerektirir.

"Tek başına farklı olmayı seçen bir kişi," diyor Agnes Heller, "kendi seçiminin başarısızlığının farkına bile varmayabilir. Bu kişi, ötekilerin gözünde komik bir figür olarak dururken, mutsuz bile olmayacaktır; fakat bunun yerine, kendi seçiminin (seçtiği dava, uğraş ya da belli bir insanın) doğru olduğuna, ötekilerin ise düpedüz aptal olduklarına inanarak yaşayıp ölecektir."[10] Çok iyi bildiğimiz gibi, "ötekiler"in (ötekilerin *hepsinin*) aptal olduğuna inanmak, popüler inanışa göre deliliğin en belirgin semptomudur. Toplumsal kuralların kolektiflik bilinci açısından bakıldığında, toplumsal ku-

10. Agnes Heller, "The Contingent Person and the Existential Choice," *The Philosophical Forum*, Sonbahar-Kış 1989-90, s. 53-69.

ralları tek başına reddetmek (muhalefet ya da devrim olarak adlandırılabilecek, başkalarıyla birlikte reddin tersine), sadece sapkınlığa dayanan, eylemin kapasitesizliğine şehadet eden (yani toplumsal olarak onaylanan eylem tanımının çerçevesinin dışında kalan) bir edimdir. Burada, bu durumun mutlak bir durum olabileceğinin farkında olmak, olumsallığını iyiliğe çevirmek (alınyazısını kadere dönüştürmek) isteyen kişinin mutlu olma olasılığını öldürür. Bundan dolayı, düşünen insanlar içinde –sahicilik emeli ile, tek başına olmanın altında daima hortlamaya hazır bekleyen delilik korkusu arasında sıkıştıkları için– mutlu olan çok az insan görebilirsiniz. Düşünmeyenlerin saadeti olan olumsallık, düşünenler için kolayca kâbusa dönüşebilir. Tehlikenin farkında (tam da bu farkındalık, birey-üstü standartların otoritesinin kabulü olarak ortaya çıkar) olan olumsal insan, "sırat köprüsü üzerinde yürüdüğünü, dolayısıyla da çok iyi bir dengeye, iyi reflekslere, inanılmaz bir şansa, en önemlisi de, elinden tutabilecek bir dost ağına muhtaç" olduğunu *bilir*.

Olumsallık, akıl hastanesinin bir alternatifi olarak dostluğa ihtiyaç duyar. Tıpkı içine şeytan girmiş bir insanın yetkili bir şeytan kovucuya ve bir nevrozlunun bilimselliği onaylanmış bir psikoterapiye muhtaç olması gibi, olumsal insan da dostluğa muhtaçtır. (Bu insanlar, çare olarak başvurdukları bu şeylere, içlerindeki şeytanlardan korunacakları bir *barınak* olarak; bir kaçış olarak değil, bir *modus vivendi* olarak; içlerindeki bu şeytanların hakkından gelmek için değil, bunları onaylamak ve böylelikle de, bunlarla bir arada yaşayabilecekleri biçimde evcilleştirmek ve uysallaştırmak için muhtaçtırlar.) Bu, bugün geçerli olan, akıl hastalarını kurumların yalancı dünyasından "toplumun içine" geri salıverme trendi gibi bir şeydir. Cemaat, hepimiz için bir grup terapisi olarak görülen –ve bunu başarması umulan– bir şey olmadı mı? Bizim için, yani asla imha edilemeyen, sadece zararsız hale getirilebilen ve tek başına yaşanan umutsuzluğun sıratında yürümekten kurtulmamıza asla izin vermeyecek olan bir olumsallığın musallat olduğu bizler için.

Nitekim, kendi içine kapalı olumsallığın, özbilinçli olumsallığın çağı olan postmodernlik, aynı zamanda da cemaat çağı, cemaat açlığının, cemaat arayışının, cemaat icadının, cemaat tahayyülünün

çağıdır. Çağımızın kâbusu, diyor Manning Nash,[11] "Kökünden koparılmak, örgütlü ötekilerin dünyasında kimliksiz, devletsiz, yalnız, yabancılaştırılmış ve kendi halinde kalmaktır;" başka bir deyişle, "örgütlü" ve kendi kimliklerinden emin olarak daima farklı olanlar, ötekiler (yani bizden farklı olanlar) tarafından kimliksiz sayılmaktır. Nash, bu korkuya karşı geliştirilen tepkilerden sadece birini, etnik tepkiyi ele alıyor. Fakat bu tepki, bütün ötekiler için bir kalıp teşkil edebilir: "Etnisitenin kimlik boyutu (derin psikolojik kökleri ne olursa olsun), etnik grup üyelerinin, dışarıdakilerin olmadığı bir biçimde 'insan' ve güvenilir sayılması gerçeğine dayanıyor. Etnik grup, kendisini dikkate almayan düşman bir dünya karşısında iltica edilecek bir yerdir." Cemaat –etnik, dinsel, siyasal ya da başka türlü– farklılık ve yarenliğin esrarengiz bir karışımı, yalnızlıkla malül olmayan bir biriciklik, kökleri olan bir olumsallık, kesin bir özgürlük olarak düşünülüyor. Cemaatin imajı ve cazibesi, korunmak için barınak sunduğu –sunduğu umulan– evrensel müphemlik dünyası kadar uyumsuzdur. Evrensel (fakat büyük ölçüde karşılıksız) cemaat aşkının gerçek nedeni çok nadir dile getiriliyor. Bazen de, Chantal Mouffe'nin yakınlardaki bir ifadesinde olduğu gibi, farkında olmadan açıklanıyor:[12] "Haklı ile haksızı, meşru ile gayri meşruyu birbirinden ayırmak her zaman mümkündür; fakat bu, yalnızca belli bir gelenek içinden yapılabilir... Gerçekten, kişinin evrensel bir yargıya varabileceği, bütün geleneklerin dışında bir bakış açısı yoktur." İlk bakışta bu, olumsallığın bastırılmasını hedefleyen modern stratejileri yönlendiren, kişisel olmayan, insan-üstü nesnelcilik sahteliklerine karşı bir polemik; "pozitivist bilim"e[13] karşı, insa-

---

11. Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 128-9.

12. Chantal Mouffe, "Radical Democracy: Modern or Postmodern?," *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism* içinde (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), s. 37.

13. Peters ve Rothenbuler'in nükteli biçimde belirttikleri gibi: "Tıpkı sokak çetelerinin, toplumumuzun, kökleri asla kazınamayacak kadar güçlü (yasaya, cezaevlerine, polise, hırsızlığı haber veren alarmlara, devriyelere ve prime-time TV yazarlarına rağmen işlerine devam ediyorlar) üyeleri olduğu gibi, pozitivistler de, insani olan her şeyden farklı bir gerçekliğe bağlılıklarıyla, (Marksist, yorumbilgisel ve yapısökümsel eleştirilerin yanında) geçen on yıldaki önemli akademik eleştirilere göğüs gerdiler (çünkü pozitivistler, siyasalı tarafsız, yapılanı verili bir şey ve ira-

nın her zaman, her yerde ve *herkes için* "doğru yolda" olabileceği boş hayaline karşı yapılan sonuçsuz ve fakat genellikle zevkli saldırılardan sadece biri gibi görünüyor. Fakat aslında Mouffe'nin mesajı şu: Mutlak hakikat feshedilmiş, evrensellik de ölmüş ve gömülmüş olsa bile, kişi, yine de, bu ölmüş, yalancı hayırseverlerin vaat ettikleri şeye, yani "doğru yolda" olmanın hazzına –her zaman, her yerde ve herkes için olmasa da– sahip olabilir.

Richard Bernstein'in, Rorty'nin olumsallığa tepkisine verdiği karşılıkta dışavurduğu endişeye verilen cevap "gelenek"tir (başka metinlerde bu "cemaat" ya da "yaşam biçimi" olabilir). Yerel olarak inanılan herhangi bir değer ya da inancın evrensel temellerinin olmadığı konusunda Rorty'ye hak veren Bernstein,[14] yine de şu soruyu sormadan edemiyor: "Kimin rasyonel olduğuna ve ne anlamda 'rasyonel' olduğuna nasıl karar vereceğiz?... Haklılık, nesnellik, disiplinlerin menzili, rasyoneli irrasyonelden ayırmanın doğru yolu ve *praxis* ile ilgili cevaplandırılması gereken ve ele alınmayı bekleyen bir dolu soru var." Eyvallah, diyor Bernstein, kişi, belli bir anlamlar cemaatinin ya da geleneğin sınırlarını aşan otoriter kurallar tesis edemez; fakat bu, asla kurallar oyununun bittiği anlamına gelmez mi? Bu, sadece, oyuncuların sayısının beklendiğinden biraz az olduğu anlamına mı gelir? Hiç kuşkusuz, hakemler ve oyuncuların temyize götüremedikleri kararları hâlâ söz konusudur ve bunlar gereklidir diyebilir miyiz? Mouffe'nin "geleneği" koyutlamasındaki amaç, "her zaman mümkün" olan "haklıyı haksızdan ayırmak"tır.[15] "Ele alınmayı bekleyen"lerin gereksinimi, Bernstein'i de

---

denin uygulamasını da bariz hakikat olarak alırlar)." (John Durham Peters ve Eric W. Rothenbuler, "The Reality of Construction," *Rhetoric in the Human Sciences* içinde, ed. Herbert W. Simons (Londra: Sage Publications, 1989), s. 16-7.

14. Karşılaştırın: Richard Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge: Polity Press, 1985).

15. Dwight Macdonald'ın, günümüzün bireyselleşme ve yalnızlık hastalıklarının tedavisi olarak "cemaat" mitini dile getirmesi üzerinden otuz beş yıl geçti. Ancak (bu ülkedeki kopyası büyük ölçüde F. R. Leavis tarafından piyasaya sürülen) lirik şiiri, pabucu dama atılan "toplum"un başaramadığını "cemaat"in yapacağı yolundaki kendinden emin ve hiç kuşku taşımayan inançlar arasında hâlâ müstesna bir yere sahip. Cemaat, Macdonald'ın ölümsüz sözcükleriyle, "Ortak çıkarlar, emek, töreler, değerler ve duygularla birbirlerine bağlanan bir bireyler topluluğudur; üyelerinin her biri, bir birey olarak, bir yandan özel bir yere ve işleve sahip-

aynı şeyi yapmaya iten güdüdür; kendi yasama haklarının ve liderlik rolünün onaylanmasını sağlamaya uğraşan bir entelektüelin endişesi, kişisel hakikatinin onaylanması için koşturan olumsal insanın ıstırabına tuz biber eker.

Michel Maffesoli yakınlarda, belirgin bir özelliği saplantı içinde bir cemaat aramak olan, şu anda yaşadığımız dünyanın betimlemesi için çok yerinde bir kavram denebilecek *yeni kabilecilik*'i öneriyor.[16] (Bu terim herhalde, Eric Hobsbawm'ın *geleneğin icadı* başlığı, Benedict Anderson'un da *hayali cemaat* başlığı altında tartıştıklarına benzer bir fenomeni açıklamaya çalışıyor.) Bizimki, diyor Maffesoli, doğru ve yanlış ya da güzel ve çirkin konusunda sadece kabile hakikatlerini ve kabile kararlarını tanıyan bir *kabile* dünyasıdır. Fakat bu aynı zamanda da, çok yaşamsal bağlamlarda orijinal kabile antikitesinden ayrılan bir *yeni* kabile dünyasıdır.

Kabileler, etnografya çalışmalarından ve eski yazılardan bildiğimiz gibi, üyelerini sıkıca denetleyen yapısal bünyelerdi. Her biri etkin dahil etme ve dışlama silahlarına sahip olan yaşlıların egemenliğinde, kalıtsal, askeri ya da demokratik failler, grubun mümkün olduğunda kısıtlanabilen sınır trafiğini gözetliyordu. Kabilenin içinde ya da dışında kalmak, neredeyse hiçbir zaman bir bireysel seçim meselesi değildi. Gerçekten de kabiledeki alınyazısı, kadere dönüştürülmesi özellikle uygun olmayan bir alınyazısıydı. Çağdaş dünyadaki kabileler ise, tersine, birçok bireysel kimlik tarif etme edimiyle –entegre toplumsal bünyeler olarak değil, kavramlar olarak– oluşturuluyor. Kabile müminlerini bir arada tutmak için zaman zaman ortaya çıkabilen failler, sınırlı bir üyeliğe kabul etme gücüne ve dahil etme ve dışlama konusunda kısıtlı bir denetim yetkisine sahipler. Artık "kabileler," genellikle, müritlerinden bihaber

---

ken, öte yandan da grubun çıkarlarını (aile bütçesi), duygularını (aile mücadeleleri) ve kültürünü (aile şakaları) paylaşan bir aile gibi. Cemaatin ölçeği, bireyin her yaptığı "fark edilecek" kadar küçüktür; ki bu, insani –yığınsal olmayan [Macdonald bunları bugün yazsaydı herhalde "olumsal olmayan" derdi– Z. B.] –varlığın ilk koşuludur. (Dwight Macdonald, "A Theory of Mass Culture," *Diogenes*, 3/1953, s. 1-17.)

16. Karşılaştırın. Michel Maffesoli, "Jeux de masques," *Design Issues*, C. 4 (1998), no. 1 & 2, s. 141 ve ilerisi. Maffesoli, Gilbert Durand ve Edgar Morin'in erken dönem düşüncelerinden yola çıkıyor.

ve zaten müritler de vefasız. Toplandıkları hızla dağılıyorlar. "Üyelik"ten görece kolay bir biçimde çıkılıyor; zaten üyelik de uzun vadeli yükümlülüklerden kurtulmuş durumda. Bu, bir kabul prosedürü ya da yetki sahibi bir imza istemeyen ve izinsiz ya da haber verilmeden çıkılabilen bir "üyelik"tir. Kabilelerin "varlığı," sadece bireylerin, kabile bağlılığının sembolik işaretleriyle caka satma kararlarıyla vücuda geliyor. Bu kararlardan geri dönülünce ya da bunların kararlılığı zayıflayınca kabile de yok oluyor. Kabileler, sadece ayartma kapasiteleri sayesinde yaşıyorlar. Cazibeleri kalmayınca da ölüyorlar.

Yeni kabileler, başka bir deyişle, bireysel olarak kendini tanımlama araçları (ve hayali çökeltileri)dir. Bunları kendini kurma çabaları doğurur. Bu çabaların kaçınılmaz sonuçsuzluğu ve bunun doğurduğu bezginlikse, bunların dağılmalarına ve tahtlarından olmalarına yol açar. Bunların varlıkları, geçici ve daima akışkandır. Muhayyileyi en fazla ateşledikleri ve en ateşli bağlılıkları yarattıkları an, var olmayı bekledikleri zamandır. Bunlar, umudun gerçekleşmesinden sonra yaşayabilecek kadar sağlam olmayan oluşumlardır. Bu halleriyle, Jean-François Lyotard'ın, varoluşu, "belirlenimden kaçma ve hem çok erken hem de çok geç ulaşma" olarak tanımla-masını resmederler sanki.[17] Aynı şekilde Kant'ın *estetik cemaat* kavramına da çok uyarlar.

Kant'a göre, estetik toplum, bir *düşünce*dir ve böyle kalmaya da mahkûmdur: Bir vaat, bir beklenti, asla gerçekleşmeyecek bir oybirliği umududur. Estetik cemaati var eden şey, bu oybirliği umududur; yaşamını idame ettiren şey ise, bu umudun gerçekleşmemesidir. Estetik cemaat, varlığını, deyim yerindeyse, boş bir vaade borçludur. Ancak böyle bir vaat olmadan da bireysel seçim yapılamaz. "Kant, 'vaat' sözcüğünü, böyle bir tat cumhuriyetinin (Birleşik Tatlar Cumhuriyetinin?) olmayan statüsüne işaret etmek için kullanıyor. Neyin güzel olduğu konusunda herhangi bir oybirliğine varmak imkânsızdır. Ancak tat konusunda verilecek her yargı, kendi seçimini evrenselleştirme vaadi ile birlikte var olur:"

17. Jean-François Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 32.

> Böyle bir yargının geçerliliğine dayanak olarak ihtiyaç duyulan cemaat daima, kendisini yapma ve bozma sürecinde olmalıdır. Böyle bir sürecin ima ettiği konsensüs türü (tabii herhangi bir konsensüs mümkünse), asla tartışılabilecek bir şey değildir. Bu, sadece ima edilen ve asla ulaşılamayan, döngüsel bir yaşamsallığı olan, yaşam ve ölümü birleştiren, sonsuza dek *in statu nascendi* ya da *moriendi* kalan, gerçekten var olup olmadığı sorusunun ucunu hep açık bırakan bir şeydir. Böyle bir konsensüs, bir cemaat bulutundan başka hiçbir şey değildir.[18]

İçimizde –yasama çağının hatıralarıyla güdülenerek– "meşru ile gayri meşruyu birbirinden ayırmanın daima mümkün olduğu" bir durumu arzu edenler varsa, bunlar hayal kırıklığına uğramaya mahkûmdur. Günümüzün postmodern koşullarında, böyle bir imkânı destekleyecek en iyi şey, işte bu estetik cemaatler, bu *cemaat bulutları*dır. Bu tür cemaatler asla, Tönnies'in sıcak ve doğal (doğal olduğu için sıcak) oybirliği meskenleri gibi olmayacaktır. Tönnies tipi cemaatler, kendi cemaatliklerinin farkına vardıkları anda buharlaşırlar. (Eğer daha önce buharlaşmadılarsa bile) "bir cemaatte olmak ne güzelmiş" dediğimiz anda yok olurlar. Bu andan sonra ise cemaat, güvenli bir yerleşim yeri değil; asla bitmeyen yolun ucunda hep uzaklaşan ufku kovalamak gibi çetin bir iştir. Doğal ve sıcak olmayan her şey olur. İşte bu durumda bizler, kendi kendimizi teselli etmek ve ölgün kararlılığımızı diriltmek için sihirli "gelenek" formülüne yapışırız: Geleneğin, yalnızca tekrarlanarak, *miras* olarak anlamlandırılmak suretiyle yaşadığını; asla ittifakın başında değil, yalnızca ittifakın sonunda ortaya çıktığını (tabii eğer çıkıyorsa); bunun arkada oluşan birliğinin de, bugünün cemaat bulutlarının yoğunlaşmasıyla oluşan bir birlikten başka bir şey olmadığını unutmaya çalışarak...

Olumsallık –bugün artık güzellik düşüncesinden taşarak varlığın kendisine, hakikatine ve *aklına* bulaşan olumsallık– bilgimizi göz önünde tutarsak, konsensüs arayışımızdan vazgeçemeyiz: Sonuçta, aynı görüşte olmanın önceden belirlenmediğini, baştan garanti edilmediğini ve gerçekleştirilmek üzere ileri sürdüğümüz kendi savımız olduğunu biliyoruz. Bizimki, ölmüş eşek kurttan kork-

18. Lyotard, *Peregrinations*, s. 38.

maz hesabı. Bütün cephelerde yenilsek de gayretlerimizi artırarak sürdürmekten başka bir şey yapamıyoruz. Kant'ın tat yargısı çatışkısı şu noktaya işaret ediyordu: Tartışma, nihayetinde sonuçsuz ve anlamsız olduğu kadar kaçınılmazdır da. Bu, hem Habermas'ın hem de karşıtlarının gözden kaçırdıkları bir noktadır: Habermas, çarpıtılmamış iletişim modelini, gerçekçi bir hakikat konsensüsünün çekirdeği olarak sunduğu için kaçırıyor; karşıtları da, böyle bir modelin etkinliğini, kabul edilebilecek kadar sağlam bir temelden yoksun olduğu gerekçesiyle reddederken, dolayısıyla da, muhtemelen daha sağlam başka bazı temellerin aranması gerektiğini ve bulunabileceğini ima ederken gözden kaçırıyorlar.

Bu koşullar altında, cemaatsel konsensüs temelleri doğrultusundaki çılgın arayışın başlıca paradoksu, daha fazla bölünme ve parçalanmaya, daha fazla heterojenliğe yol açmasıdır. Hiç bitmeyen çatallaşmaların başlıca faktörü, bu sentez güdüsüdür. Sentez ve birleşme yolunda atılan her adım, yeni parçalanma ve bölünmeler yaratır. Bütün anlaşmazlıklara son verecek olan anlaşma formülü, hayata geçirildiği anda, yeni bir anlaşmazlık ve yeni tartışma güdüleri yaratır. Yaşam dünyanın serbest yapılarını sabitleme yönündeki bütün girişimler, daha fazla temelsizlikle sonuçlanır. Cemaat arayışı, cemaat oluşumunun önündeki en büyük engele dönüşür. Başarı şansı olan tek konsensüs, anlaşmazlıkların heterojenliğinin kabul edilmesidir.

Böyle bir manzarayla yaşamak çok zordur. Bu duruma, şu bildiğimiz olumsallık yarasına, doğanın başaramadığının insanın da başaramayacağının kabul edilmesiyle tuz biber ekilmiş oluyor. Kişi, temelsizliğini bildiği yetmiyormuş gibi, bu defa da bir gün temeller inşa edeceği umudundan da ediliyor. Cihat ruhuna sahip hakikatlerinin artık aşağılama gücü kalmadı; fakat bunlar, aynı zamanda da, geçmişte mühtedilerine dağıttıkları yardım –"yeniden doğdum," "hidayete erdim" duygusu dağıtma– yeteneklerinden de oldular. Doğaldır ki, postmodern durum –açtığı fırsatlar ile her fırsatın arkasında gizlenen tehditler arasındaki– çatışkılarla dolu.

Lyotard'ın tabiriyle "büyük anlatılar"ın çöküşü, birçok gözlemci tarafından, "herşey mübah" durumuna, evrensel başıboşluğa, dolayısıyla da nihayet, ahlâki, tabii toplumsal, bütün düzenlerin yıkılışına davetiye çıkaran bir şey olarak korkuyla izleniyor. Bizler, Dostoyevski'nin "Eğer Tanrı yoksa her şey mübahtır" özdeyişi ve Durkheim'ın asosyal davranışı kolektif konsensüsün zayıflamasıyla özdeşleştirmesi doğrultusunda –kutsal ya da seküler, siyasal ya da felsefi– korkunç ve tartışılmaz bir otorite, Damokles'in kılıcı gibi her insanın tepesinde durmadığı sürece anarşi ve evrensel çatışmaların doğacağına inanarak büyüdük. Bu inanç, yapay bir düzen kurma doğrultusundaki modern kararlılığı çok iyi destekliyordu. Modernlik, masumiyeti kanıtlanana dek bütün kendiliğindenlikleri suçlu sayan, açıkça tanımlanmayan her şeyi yasaklayan ve müphemliği kaosla ve bugün bildiğimiz ve o zamanlar tahayyül edilebildiği gibi, "uygarlığın sonu"yla özdeşleştiren bir projeydi. Bu korku belki, bu projenin ta en başından başarısızlığa mahkûm olduğu şeklindeki bastırılmış bilinçten kaynaklanıyordu. Belki de, mahsus yaratılıyordu; çünkü bu korku, muhalefetin susturulması için sağlam bir duygusal siper rolü oynuyordu. Belki de, sadece bir yan-etki, kültürel cihat ve dayatılan asimilasyonun sosyo-politik uygulamalarından doğan entelektüel bir tesbitti. Öyle ya da böyle. Yetkili olmayan bütün farklılıkları ve kural dinlemeyen bütün yaşam kalıplarını ezmeyi kafasına koyan modernlik, sapkınlık korkusu doğurmaya ve sapkınlığı farklılaşmayla aynı kefeye koymaya mahkûmdu. Adorno ve Horkheimer'in yorumladığı gibi, modernliğin felsefi projesi ve siyasal pratiğinin bıraktığı kalıcı entelektüel ve duygusal yara izi, boşluk korkusuydu. Bu boşluk, herkesi bağlayan, kesin ve dayatılabilen bir standartın yokluğuydu.

Biz, popüler boşluk korkusunu, ıstırap verici seçim yapma zorunluluğunu ortadan kaldıran kesin talimat yokluğundan doğan endişeyi, toplumsal deneyimin atanmış ya da kendilerini atayan yorumcuları olan entelektüellerin kaygılı yazılarından öğreniyoruz. Fakat anlatıcılar anlatılarından hiç çıkmadıkları için, bunların var-

lığını anlattıkları öyküden ayırmak umutsuz bir iş. Tüm zamanlarda, felsefenin dışında bir hayatın olması ve bu hayatın, anlatıcıların kaygılarını paylaşmaması pekâla mümkündü. Bu hayat, rasyonel olarak kanıtlanan ve felsefi olarak onaylanan, evrensel hakikat, iyilik ve güzellik standartlarının düzenlemeleri olmadan da pekâlâ yürüyordu. Hatta bu hayatın çoğu, sıfatları kendilerinden menkul "evrensel olma mecburiyeti"nin işgüzar failleri tarafından karıştırıl*ma*dığı, yönlendiril*me*diği ve bozul*ma*dığı *için*, pekâlâ yaşanabilir, düzenli ve ahlâki idi.[19] Fakat tabii, evrensel bağlayıcılığı olan ve mutlak geçerli standartların desteğini almadan da gemisini gayet iyi yürüten bir yaşam biçimi vardı: Anlatıcıların kendi yaşam biçimleri (daha doğrusu, modern tarih boyunca bu anlatıcıların anlattıkları hikâyeleri içeren yaşam biçimleri).

İşte toplumsal güçlerin ekümenik tutkularından vazgeçmesiyle en derinden temelsiz kalan ve evrensel beklentilerin çökmesiyle en çok zora düşen yaşam biçimi bu yaşam biçimiydi. Modern güçler, daha iyi, aklın yönetiminde ve nitekim nihai olarak evrensel bir dü-

---

19. Postmodern zihniyetin önemli bir özelliği, bu ve benzeri kuşkuların, çok daha fazla entelektüel gözlemci tarafından paylaşılmasıdır. Sayıları gittikçe artan sosyal bilimciler, birdenbire şunu keşfediyor: Gündelik yaşamın normatif düzenlemesi, çoğu zaman, genellikle heterodoks (resmi dille, "sapkın") karakterli "avam" inisiyatiflerle yürütülüyor; bu da yukarıdan yapılan tecavüzlere karşı korunmalıdır. Örneğin, Michel de Certeau'nun, kendini düzenleyen özerklik alanının korunma aracı olarak *la peruque* (*The Practice of Everyday Life* [Berkeley: University of California Press, 1984], s. 25 ve sonrası) analizini; ya da Hebdidge'nin, (normalde resmi esinli "ahlâki panik" nesnesi olan ve barbarlık nöbetleri olarak, düzenin dağılmasının bir ürünü olarak aşağılanan) altkültürü, "gözetleme ile gözetlemeden kurtulma arasındaki alanda oluşan" ve "gözetim altında olma gerçeğini izlenmenin hazzına çeviren" bir fenomen olarak tanımladığı parlak yorumunu karşılaştırın. "Altkültür," Hebdidge'nin yorumuna göre, "aydınlıkta saklanmaktır. Bağımsızlığın, ötekiliğin ve yabancılığı seçmenin ilanı, anonimliğin, tabi olma statüsünün reddidir. Tabi olmaya karşı koymaktır. Aynı zamanda da, güçsüz olmanın, çaresizliğin yüceltilmesinin onaylanmasıdır. Altkültürler, hem bir dikkat çekme hem de bir kafayı takmama oyunudur; dikkat durumu gerçekleştikten sonra, iş kitabına uydurulacaktır." (*Hiding in the Light* [Londra: Routledge, 1988], s. 35.) Altkültür, kasti ya da yarı kasti yürütülen bir politikadır. Bilinçli ya da bilinçaltı bir güdüsü, programı ve stratejisi vardır. Genellikle de amacına ulaşır: Dikkati üzerinde toplar, sonra da özerklik savunusu olarak iç doğası anlaşılıncaya kadar dikkatle incelenir. Halbuki, gündelik hayatta, çok daha hacimli olmalarına rağmen, yasa dayatıcı otoritelerin dikkatini, dolayısıyla da entelektüel yorumcuların merakını bu kadar cezbetmeyen ve bu kadar göze batmayan alanlar da vardır.

zen kurma hedeflerine sıkı sıkıya asıldıkları sürece, entelektüeller, bu süreçte kendilerinin yaşamsal bir rolleri olduğunu iddia etmekte pek zorlanmıyorlardı; çünkü evrensellik, bunların kendi çöplükleri ve kendi uzmanlık alanlarıydı. Modern güçler, toplumsal ilerlemenin ölçütü olarak müphemliğin imhası üzerinde durdukça, entelektüeller de kendi işlerini –evrensel olarak geçerli rasyonelliğin yaygınlaştırılmasını– ilerlemenin önemli bir aracı ve itici gücü sayabiliyorlardı. Modern güçler, Ötekini, farklıyı ve müphemi kınamayı, dışlamayı ve tahliye etmeyi sürdürdükçe, entelektüeller, doğruyu yanlıştan, bilgiyi kanıdan ayırma ve yargılama otoritelerine daha bir güvenle dayanabiliyorlardı. Tıpkı gitarıyla serenat yapmadan güneşin doğmayacağına inanan Cocteau'nun *Orphée*'sinin genç kahramanı gibi, entelektüeller de, ahlâkın, uygar yaşamın ve toplumsal düzenin alınyazısının, kendilerinin evrensellik sorununu çözmelerine bağlı olduğuna iman ederek büyüyorlardı. Onlara göre bu yazgıları, onların insani "olma mecburiyeti"nin tartışmasız olduğunu ve bunun tartışılmazlığının, sarsılmaz ve tamamen güvenilir temellere oturduğunu kanıtlamalarına bağlıydı.

Bu entelektüellerin bu imanı, şu iki çağdaş inancı doğurdu: Bu dünyada, bir şeyin iyi olması için zorunluluğunun kanıtlanması *gerekir*; ve böyle bir zorunluluğun kanıtlanması, nihai anlamda, bir yöneticinin yasama eyleminin yarattığı etkiyi yaratacaktır, yani kaosun yerine düzeni ikame edecek ve bulanıklığı saydamlaştıracaktır. Bu ikiz inancın dürtüsüyle harekete geçen son büyük modern felsefeci herhalde Husserl'di. Hakikat olarak gördüğümüz her şeyin ancak inançlara dayanabileceği, bilgimizin sadece psikolojik bir temeli olduğu ve bizim, sırf insanların çoğunluğu bu şekilde düşündüğü için, güvenilir bir doğru düşünme rehberi olarak mantığa bel bağlayabileceğimiz düşüncesinden çok etkilenen Husserl (tıpkı Descartes, Kant ve kendinden önceki modern düşüncenin tanınmış öteki devleri gibi), aklı, böyle bir dünya çevresinden (yoksa bu bir hapishane miydi?) kurtarmak ve ait olduğu yere iade etmek için çok uğraştı. Bu yer, insanların gündelik koşuşturmalarına tepeden bakan, sıradan gündelik yaşamın ait olduğu aşağı dünyanın erişemediği –bir an bile olsa göremediği ve yaklaşamadığı– dünya dışı,

aşkın bir yerdi. Bu aşağı dünya, tam da aklın emirleri doğrultusunda yeniden yapılandırılması, ıslah edilmesi ve dönüştürülmesi gereken bir dünya, sıradan, basit ve kendiliğindenin dünyası olduğu için, aklın ikametgâhı olamazdı. Hakikatin görüldüğü bu batıni mekânları, sadece çetin aşkın indirgeme (bu, şamanların vect halleri ya da kırk günlük çöl meditasyonlarından pek farklı olmayan bir deneyimdi) kapasitesine sahip bir azınlık ziyaret edebilirdi. Sayıları çok az olan bu insanlar, ziyaretleri sırasında, "sıradan varlığı" unutmalı, askıya almalı ve kafalarından çıkarmalıydılar. Ancak bu şekilde, aşkın bir özne, yani başka hiçbir şey düşünmediği için hakikati düşünen, dünyevi kaygılardan ve dünyevi yöntemlerin yaygın hatalarından ari oldukları için hakikati düşünen düşünürler olabilirlerdi.

Husserl için, kesinlik ve hakikatin kaynaklarına doğru tek başına koyulduğu seyahate başlarken, arkasında bıraktığı dünya pek önemli değildi. Bu dünya, başıboş kötülüğün, toplama kamplarının, bombaların, zehirli gaz stoklarının dünyasıdır. Mutlak hakikatin nihai vaziyetinin en görkemli ve kalıcı sonucu, tasarım hatalarından kaynaklandığı söylenebilecek *sonuçsuzluğu* değil, hakikat ve iyiliğin dünyevi alınyazısına karşı *kayıtsızlığı*dır. Bu dünyevi alınyazısı, felsefecilerin gündeminden çıkarılarak, siyasal özgürlük mücadelelerinin hüküm sürdüğü ve devletin, toplumsal düzeni yasama, tanımlama, ayırma, örgütleme, kısıtlama ve bastırma tutkusunun sınırlarının genişleyip daraldığı bir yer olan gündelik yaşam dünyasına inmiş durumda.

Öyle görünüyor ki, evdeki özgürlük davası geliştikçe, mutlak hakikatin kovulduğu uzak diyarları keşfetme güdüsü de azalıyor. Kişinin kendi hakikati sağlamlaştığı ve ötekinin hakikati buna bir tehdit ya da meydan okuma teşkil etmediği zamanlarda, hakikat, "en doğrusu sensin" diyen dalkavuklar ve buna karşı çıkan hiç kimsenin kalmamasını hedefleyen diktatörler olmadan da yaşayabiliyor. Farklılık suç olmaktan çıktığı zaman, barış içinde farklılığın tadı çıkarılabiliyor; hem de, temsil ettiği ya da olmaya mahkûm olduğu şey adına değil, sırf farklılık olarak tadı çıkarılabiliyor. Politikacılar, imparatorluk hülyalarından vazgeçtiklerinde, felsefecile-

rin evrensellik arayışlarına olan talep de ortadan kalkar.[20] Kuşatılmamış ve tehdit edilmeyen bir bağımsızlığa sahip imparatorluklar ile sınırsız ve tartışmasız bir evrenselliğe sahip hakikatler, modernliğin, dünyayı mükemmel düzen tasarımına göre yeniden kalıba döken iki koluydu. Fakat bu kalıba dökme niyetinden vazgeçilince iki kol da işsiz kaldı.

Nereden bakılırsa bakılsın, bu niyetten vazgeçilmesi, hakikatlerin, iyilik ve güzellik standartlarının çeşitliliğinin artacağı anlamına gelmiyor. Bu çeşitlilik, öncekine göre daha direngen ve inatçı da olmuyor. Sadece daha az tehlikeli görünüyor. Sonuçta, farklılığı bir suç, daha doğrusu, büyük suç, en öldürücü ve affedilecek en son günah kılan şey, modernliğin bu niyetiydi. Farklılık, modernlikten önce, normal bir şey olarak karşılanıyordu. Sanki, farklılığın, şeylerin ezeli düzeninde var olduğu ve olması gerektiği düşünülüyordu. Hatta farklılık, duygusallık dışı bir şey olarak, bilişsel olarak odaklanılan bir şey değildi. İnsani farklılığın, saklanarak yaşadığı (bu, sürgün tehdidinin getirdiği bir saklanmaydı) ve bu günahkarlığın lekesinden utanmayı öğrendiği birkaç yüzyıldan sonra, bugün, postmodern insan (yani modern korku ve yasaklardan kurtulan modern insan), farklılığı sevinç ve coşkuyla karşılıyor. Farklılık artık güzel bir şey ve ehvenişer değil.

Bu manzaranın kendisi de, hiç kuşkusuz, net sınırlar, berrak ayrılmalar ve saf tözler bağlamında modernliğin yaşadığı deneyimlerin sonucudur. Postmodern farklılık ve olumsallık coşkusu, modern tektiplilik ve kesinlik hülyasının tahtına oturmuş değil. Dahası, bunu asla başaramayacak. Bunu yapabilecek kapasitesi yok. Postmo-

---

20. Borges'in öyküsünün kahramanı olan İmparator Shih Huang Ti, Çin Seddi'nin inşa edilmesi *ve* kendisinden önce yazılan bütün kitapların yakılması emrini verebiliyordu. Ayrıca yazıtlarında, kendi dönemindeki her şeyin, kendilerine layık adlar almasıyla övünüyor; seleflerinin İkinci İmparator, Üçüncü İmparator, Dördüncü İmparator, vs. olarak adlandırılmalarını emrediyordu (Jorge Luis Borges, "The Walls and the Books," *Other Inquisitions*, 1937-1952 içinde, çev. Ruth L. C. Simms [New York: Washington Square Press, 1966], s. 1-2). Shih Huang Ti'nin dört emri, tam ve en mantıklı tutarlılığıyla modern tutkuyu temsil ediyor. Sed, mükemmel krallığı, öteki zorlayıcı baskıların müdahalesine karşı koruyor; kitapların kıyımı da, öteki düşüncelerin sızmasını durduruyordu. Krallığın her iki cephede de güvene kavuşmasıyla birlikte, elbette ki, her şey doğru ve uygun adını alacak ve Shih Huang Ti dönemiyle birlikte, gelecek tarih de aynı şekilde olacaktı.

dern zihniyet ve pratik, doğası gereği, hiçbir şeyin yerine geçemez, hiçbir şeyi eleyemez, hatta hiçbir şeyi marjinalleştiremez. Herkesin bildiği bu müphem (çok sonuçlu, birden fazla opsiyonu mümkün kılan, geleceğin doğrusal bir değişim yaşamayacağına işaret eden) insani durumla yaşamaya mahkûm olduğu için, postmodernliğin kazançları aynı zamanda kayıplarıdır. Postmodernliğe güç ve cazibe katan her şey, aynı zamanda da onun zayıflık ve savunmasızlığının kaynağıdır.

Postmodernlikte, kesin bir kopma ya da belirli bir farklılaşma yok. Postmodernliğin dışlama gücü zayıftır. Sınırlara sınır koyan postmodernliğin, kendi ayırt edici özelliği olan farklılığa, modernliği de dahil etmekten başka çaresi yok. Kendi kimliğini inkâr etmeden modernliği dışlayamaz. (Paradoksal olarak, modernliğin dışlanması, eldeki her şeyin modernliğe terk edilmesi anlamına gelecektir.) İkametgâh izni verme konusundaki kendi hakkını ve öteki sakinlerin de aynı evi paylaşma haklarını inkâr eden bir kiracıya bile, sakinlerin bütün meşru haklarını tanımak zorundadır. Modern zihniyet, doğuşuyla mahkemelik olan ve ömrü –davacı ya da davalı olarak– mahkemelerde geçen bir zihniyettir. Postmodernlik, otoritesini tanıdığı hiçbir mahkeme olmadığı için, mahkemeye başvuramaz bile. Bunun yerine, Hıristiyanlığın emrine uyarak, kendisine tokat atana öbür yanağını da uzatmaya zorlanabilir. Postmodernlik, kan düşmanıyla, aynı evde uzun ve çetin bir ömür sürmeye mahkûmdur.

Postmodern zihniyet, konsensüs arama ya da bunu dayatma kararlılığındaki modern muhalefete, ancak alışkanlık haline gelen hoşgörüsüyle karşılık verebilir. Bu durum, taraflar için eşit fırsatlar yaratmaz ve hep inatçı ve dayatıcı tarafın işine gelir. Hoşgörü, zorbalık ve vicdansızlığa karşı çok zayıf bir savunma silahıdır. Hoşgörü tek başına, savunmasız bir hedef, vicdansızlar için kolay bir avdır. Saldırıları püskürtebilmesinin tek yolu, dayanışmaya dönüşmesi ve şu evrensel anlayışa çevrilmesidir: Farklılık, pazarlık yapılamayacak bir evrenselliktir; farklı olma evrensel hakkına saldırmak, dayanışma halinde olanların hiçbirinin, kendi kendilerini ve dayanışma içinde oldukları herkesi tehlikeye atmadan hoşgöreme-

yeceği tek konudur.

Dolayısıyla, *alınyazısının kadere*, hoşgörünün dayanışmaya dönüştürülmesi, sadece ahlâki bir mükemmeliyet meselesi değil, aynı zamanda da hayatta kalmanın bir koşuludur. "Sadece hoşgörmek" olarak hoşgörü can çekişiyor; hoşgörü, artık sadece dayanışma formunda yaşamaya devam edebilir. Artık, ötekinin farklılığının benimkileri zararı olmadığı takdirde rahat edebileceğim bir dünyada yaşamıyorum; çünkü başkalarının bazı farklılıkları benimkileri kısıtlama ve yaralama kararlılığı taşır. Olumsallık ve farklılık dünyasında hayatta kalmanın tek yolu, her bir farklılığın, başka bir farklılığı kendisinin gerekli koşulu olarak görmesidir. Dayanışma, kendisinin zayıf versiyonu olan hoşgörünün tersine, mücadeleye hazır olmak; kendi farklılığı için değil, ötekinin farklılığı için savaşmak demektir. Hoşgörü, benmerkezci ve miskindir. Dayanışma ise diğerkâm ve militandır.

Bütün öteki insani durumlar gibi, postmodern hoşgörü ve farklılığın da tehlikeleri ve korkuları var. Bunun bekası, hiç kimsenin –Tanrısal tasarımın, evrensel aklın, tarih yasalarının ya da başka herhangi bir insan-üstü gücün– garantisi altında değildir. Postmodern durum, bu bağlamda bütün öteki durumlardan asla farklı değildir; tek farkı, bunun farkında olması ve garantisiz ve tek başına yaşama bilgisine sahip olmasıdır. Bu, aşırı bir endişe bombardımanı demektir. Fakat aynı zamanda da bir şanstır.

E. DAYANIŞMANIN OLASI GELECEKLERİ

Postmodernlik, modernliğin; hoşgörü, postmodernliğin, dayanışma da hoşgörünün şansıdır. Dayanışma üçüncü dereceden bir şanstır. Bu durum, dayanışmacılar için pek iyi bir haber değil. Modern projeler, kendi iyimserliklerini, özgüvenlerini ve kararlılıklarını, toplumsal yapılar, tarih yasaları ya da uluslar ve ırkların hedefleri gibi somut, dolayısıyla da rahatlatıcı şeylerden alıyorlardı. Dayanışma, asla böyle şeylere dayanamaz.

Postmodern durumu dayanışmaya bağlayan köprü, zorunluluk-

lar üzerine inşa edilmiyor. Hatta, böyle bir köprünün olup olmadığı bile belli değil. Modern kibirden kurtulan postmodern aklın, zulme ve Ötekini aşağılamaya ihtiyacı kalmadı. Artık Richard Rorty'nin "şefkat"iyle davranabilir. Fakat şefkat, üstün, kendini beğenmiş ve kendini farklı tutan bir tutum olabilir; genelde de böyle olur. Bu, sempatiden çok küçümseme tadı veriyor. Şefkat, tek başına, dayanışma yaratamaz. Tıpkı, modern "tasarımcı toplum" aşkının çöküşünün tek olası sonucunun (hatta en olası sonucunun) dayanışma olmaması gibi.

Küresel mükemmelliği hedefleyen modern tasarımların nefretini, en çok farklılık korkusu ve ötekiliğe tahammülsüzlük besliyordu. Bunlar yine de, sefil ve perişan durumdakilerin durumu konusunda hakiki bir kaygı duyma şansı sunuyordu (modern vaatleri, mazlumların sözcüleri için çekici kılan şey işte bu şanstı). Toplumun, bugünkü durumuna mahkûm olmadığı ve daha iyi olabileceği kanaati, her bir bireysel ve toplumsal mutsuzluğu bir meydan okuma ve bir yükümlülüğe dönüştürüyordu. Herkesin nezih bir yaşam sürebilmesinin mümkün olduğu kabul edildiği için, toplumsal düzenin yöneticileri, herkese nezih yaşam koşulları sunamadıkları zaman tembellik ya da beceriksizliklerinden dolayı kendilerini suçlu hissediyorlardı.

Bugün aramızda Mayhewler, Boothlar ya da Riisler yok değil. Hatta bu gibilerin sayısı bugün her zamankinden daha fazla. Asıl fark, insani sefaletin ifşasının bir zamanlar yarattığı infial ile bugün bunun normal karşılanması arasında. Bugün, insani sefalet ve perişanlığa dair haberler, insanların yaşamayı seçtiği ya da (tarihleri, dinleri, kültürlerinden dolayı) yaşamaya mahkûm oldukları birçok yaşam koşuluna renk katan haberler olarak algılanıyor. Toplumu, yöneticilerin tamamlaması gereken natamam bir proje olarak görme doğrultusunda eğitilen bir zihniyet için, yoksulluk iğrenç bir şeydi; yoksulluğun yok edilmesi de tamamen yöneticilerin kararlılığına bağlanıyordu. Küresel vizyonlardan nefret eden ve her türlü toplum mühendisliğine karşı tetikte duran bir zihniyet için ise, aynı yoksulluk, varoluşun sonsuz çeşitliliklerinden sadece biri olmaktan öteye gitmiyor. Tıpkı ilahi düzenin sual olunmayan ezeli hikme-

tine inanan modern öncesi zamanlardan sonra, bugün bir kere daha, her gün açlık, evsizlik, geleceği olmayan ve onursuz yaşam görüntülerine şahit olarak mutlu yaşayabiliyor, gündüz eğlenebiliyor ve gece rahat uyuyabiliyoruz.

Modern mükemmel toplum rüyasının gerçekleşmesine ramak kala ve bu rüyayı, kaynakların elverdiği en kısa sürede gerçekleştirme kararlılığının zirvesindeyken, yönetenler ile yönetilenler, küresel mutluluğa giden yoldaki öncelikler konusunda gizli bir anlaşmaya varmışlardı. Son olarak, diyor J. K. Galbraith, böyle bir anlaşma –bir tür sözlü "toplumsal sözleşme" (bizce, gerçekleştirilen ve güvenilen bir vaat)– Lloyd George'un Britanya'sında düşünüldü ve Roosevelt'in Birleşik Devletleri'nde kabul edildi. Fakat, diyor Galbraith, "1980'lerde bu anlayış rafa kaldırıldı." Tüketim dalgasının görkemli nimetlerinden kendi kendilerine yararlanamayanlara elimizi uzatmamız gerektiği ve onların tazminat alma hakkı olduğu, artık sükutla rıza gösterilen bir şey değil.

> ABD'deki yoksullarımız hâlâ yoksulken ve bunların sayısı durmadan artarken, gelirler yine en zenginlere gidiyor. Büyük kentlerimizin göbeğindeki yaşam koşulları –özellikle seçilen bir sözcükle– dehşet verici. Yerleşim yerlerinin durumu berbat ve gittikçe de kötüleşiyor. Birçok vatandaşımızın barınacak bir yeri yok ve gelir düzeyleri açlık sınırında. Okullar hakeza. Genellikle suç işleyerek hayatını sürdürebilen genç ve yaşlılar, umutsuzluklarından kaçmak için uyuşturucuya sığınıyor.[21]

Gidişatın berbat oluşu yeni bir şey değil. Hayat, birçok insan için, dünyanın en güzel günlerinde de böyleydi. Asıl yeni olan şey, bazı insanların kötü koşullarda olmalarının, keyfi yerinde olanlarda pek bir kaygı yaratmaması. Bu insanlar, durumu kötü olanlar için pek bir şey yapamayacaklarını düşünüyor ve bunu beyan ediyorlar. Hatta, toplum mühendisliğinin altından artık kötü kokular çıktığına göre, kendilerinin yapacağı her şeyin durumu daha da kötüleştireceğine bile inanabiliyorlar. Yani, verilen sözün tutulmamasıyla ka-

21. J. K. Galbraith, "Assault on Ideology in the Last Decade Hit not only East but also West," *The Guardian*, 16-17 Aralık 1989, s. 17.

lınmadı. Bu söz tamamen bir kenara bırakıldı.

Şefkat, zulmün zıttı olabilir. Ancak her ikisi de, herhangi bir meseleye eğilenlerin ve bununla uğraşanların geliştirdiği duygulardır. *Kaygısı olan*, bakmakla kalmayıp gören ve gördükleri için de kaygı duyan insanların tutumlarıdır. Şefkat de zulüm de Ötekiyle angajmanı besler. Birbirlerini ilgilendirenlerin işidir. Böyle bir angajmanın dışında, "*angajman olmayan yerde*," şefkat ve zulümün ötesindeyse *kayıtsızlıkla beslenen kaşarlanmışlık* durur. Bu, nesnelerine bir özgürlük umudundan çok bir idam hükmü sunan bir hoşgörü türüdür.

Postmodern hoşgörünün, zengin ve beceriklilerin bencilliğine doğru yozlaşmasından daha kolay bir şey yoktur. Böyle bir bencillik, gerçekten de, bu hoşgörünün en ivedi ve gündelik tezahürüdür. "Ehliyetli tüketici"nin özgürlüğünün artması ve yayılması ile tüketicilik yeterliliğine sahip olamayan insanın dünyasının acımasız biçimde gittikçe daralması arasında doğrudan bir ilişki var.[22] Postmodern durum, toplumu, ayartılan mutlular ile bastırılan mutsuzlar olarak ikiye bölüyor. Postmodern zihniyet, birinciler tarafından kutlanırken, ikincilerin sefaletine sefalet katıyor. Birincilerin hiçbir şeyi kafalarına takmadan eğlenebilmelerinin tek nedeni, ikincilerin sefaletinin kendi haklı tercihleri olduğuna ya da en azından bunun, dünyanın heyecan verici farklılığının meşru bir parçası olduğuna inanmalarıdır. Birincilere göre, sefalet ikincilerin seçmiş olduğu –kaygısız bir varoluş biçiminde bulunarak ve seçme yükümlülüklerini ihmal ederek bile olsa seçtikleri– bir "yaşam biçimi"dir.

Tabii piyasa, ayartılmış masumların vicdanı olacak postmodern formüllerden geçilmiyor. Hayek'lerin ve Friedman'ların müritleri gittikçe artıyor ve bunlar şunu kanıtlamaya her zaman hazırlar: Zenginlere, iyice zenginleşmek isteyecekleri şekilde, çok daha fazla fırsat verilmelidir; yoksullar için ise, zenginlik fırsatlarının tek anlamı, yoksulluk batağına daha çok batmalarıdır; zenginlerin yoksullara sunabileceği tek hizmet (tabii bu bir hizmetse), kendi kendilerini zenginleştirmektir (yani "maddi servet yaratmak"tır). Yok-

22. Bu durumu *Freedom*'da (Milton Keynes: Open University Press, 1988), dördüncü bölümde ve *Legislators and Interpreters*'da (on birinci bölümde) geniş olarak ele aldım.

sulun yoksulluğunun, onun kendi sorunu olduğunu, yoksulun yoksulluğa direnişinin ise yasa ve asayiş organlarının sorunu olduğunu söyleyerek zenginlerin yüreğine su serpen ekonomistler, siyaset bilimcileri, sosyologlar ve tabii politikacılar var. Kamuoyunu, uyuşturucu bağımlısı yoksulların ahlâksızlık ve pislikleri konusunda aydınlatmak üzere hayırsever polislerin sunduğu "foto fırsatları" var. (İnsanın aklına hemen, bitli getto Yahudilerinin rezil hallerini heyecanla çeken Goebbels kameramanları geliyor.) Hırsızlığa karşı güvenli evlerde yaşayanlar, gaddarlaştırılanların özelliği olan acımasızlıkların temaşasını izlemek için soluk soluğa televizyonlarını seyrediyorlar. Ayrıca, şoka uğrayan izleyicilere, bekâr kadınların futbol holiganları doğurmalarının nasıl önleneceği gibi bir "sorun"un olduğunu ve bir zamanlar uzman ırk hijyencilerinin yürüttüğü bilimsel çalışmaların belki de –kim bilir?– bu sorunun rasyonel çözümünde bize yol gösterebileceğini hatırlatan bilim adamları ve ahlâk vaizleri de var.[23]

Zulümden şefkate ulaşmak tarihsel olarak çok uzun ve dolambaçlı bir yolun yürünmesini gerektirdi. Fakat bu yolu tersinden katetmek için küçük bir adım atmak yeterlidir. Neşeli dağınıklıktan oluşan postmodern dünyanın sınırları, bugün vazgeçilen küresel düzenin yöneticilerinden daha az zalim olmayan paralı askerler tarafından korunuyor. Bankalar, sadece mevcut ve müstakbel müşterilerine gülücükler dağıtıyor. Mutlu müşterilerin alışveriş yaptığı mekânlar, kalın duvarlarla, elektronik kameralarla ve sivri dişli polis köpekleriyle çevrili. Kibar hoşgörü, sadece içeriye girmelerine izin verilenler için geçerli. Nitekim, içeriyle dışarı arasına sınır koyma, bugün de aynı şiddet ve kıyım gücü ile oluyor. Değişen bir şey varsa o da bu gücün, hiçbir misyonerlik ve asimilasyon projesinin dışarıdakileri nihai mahkûmiyetten kurtaramayacağı şekilde artmış olmasıdır. Gerçekten de, vücutları hiçbir işe yaramayan ve ruhlarını da hiç kimsenin kazanmak ya da kendi dinine döndürmek

---

23. "*Sorun* sözcüğü" –diyor Jorge Luis Borges– "sinsi bir *petitio principi* olabilir. *Yahudi sorunu*ndan söz etmek, Yahudilerin bir sorun olduğunu koyutlamaktır; işkenceyi, yağmayı, kurşunlamayı, kafasını koparmayı, tecavüzü ve Dr. Rosenborg'un yazılarını okumayı öngörür (ve önerir)." ("Dr. Américo Castro is Alarmed," *Other Inquisitions*, 1937-1952, s. 26.)

istemediği (çünkü bunlar artık ne "emeğin takviye kuvveti," ne kurban olabilecek askerlerdir ne de sömürülebilecek bir şeylere sahiptirler) bu gereksiz ve başbelası dışardakilerin, eğer atılacakları boş bir yer varsa oraya gönderilmemeleri ("ülkelerine geri gönderilmemeleri"), eğer gönderilebilecekleri tek yer de mezarlık ise o zaman da bunların soylarının kurutulmaması için hiçbir neden yok.

Modernlik ve Holocaust'ta, XX. yüzyıl soykırımlarında görülen, tarihte eşi benzeri olmayan yoğun zulmün, modern yönetim ve teknolojilerin, modern öncesinden çözülmemiş olarak devralınan gerilim ve çatışmalara uygulanmasının sonucu olabileceğini söylüyordum. Benzer bir diyalektik karşılaşma, yeni doğan postmodern durumlarda da kolayca göz ardı edilebilecek bir şey değil. Natamam kalmış modern toplum mühendisliği işi, yeni yeni yasallaştırılan postmodern benmerkezlilik ve kayıtsızlığa rağmen değil, tam da bunun sayesinde, pekâlâ yeni bir vahşi insanlık düşmanlığı olarak patlak verebilir. Postmodern tarzın sunduğu, neşeli kayıtsızlığın koruyucu duvarı, tam da modern kıyımcılarda olmayan ve bunların, kurnazlık ve becerilerini son raddesine taşıyarak ısmarlama aygıtlarının yerine koyacakları bir şeydi. O zamandan bu yana kayıtsızlık çok yol katetti; öteki insanların sefaleti, biraz endişelendirici biraz eğlenceli temaşaların (eğlenceli çünkü hafiften endişe verici) hiç durmayan akışında eriyip giderken ve öteki, Baudrillard suretlerinden ayırt edilemez hale gelirken, yaşamı, her biri "hak ettiği kadar" ele alınan bir dizi duruma ayıran zihinsel teknik, "ötekinin ihtiyacı" (tabii "ötekine karşı sorumluluk" gibi soyut ve büyük ölçüde itibarsızlaşmış nosyonları hiç hesaba katmıyoruz) ile "durumun faktörleri"ni birbirinden tamamen ayrı tuttu. Daha iyi bir dünya peşinde koşanların çoğu için evrensel bir cennet vizyonu, yaşamın can sıkıcı taraflarını (zehirli atık ambarları, havayı kirleten fabrikalar, tehlikeli çevre yolları ya da gürültülü bir havaalanı) öteki insanların yaşadığı arka bahçeye boca etme çabalarına indirgendi.

Postmodern toplumu, sistemsel eleştiriye ve devrim potansiyeli taşıyan radikal toplumsal muhalefete karşı son derece bağışık kılan temel faktör, bütün sorunların tamamen, inatla ve kesinlikle özelleştirilmesidir. İlla postmodern –özelleştirilmiş ve metalaştırılmış–

toplumun sakinlerinin genel anlamda daha mutlu olmaları ve endişelerinin daha hafif ve zayıf olması gerekmez. Burada önemli olan şey şudur: Postmodern toplum, sakinlerini, kapı komşularının çektikleri acılardan sorumlu tutmuyor, sakinlerinden komşularının dertlerine çare olmalarını ise hiç beklemiyor. Postmodern toplum neredeyse mükemmel bir çeviri makinesine –mevcut ve müstakbel bütün toplumsal sorunları özel sorunlara dönüştüren (sanki, C. Wright Mills'in çok modern, çok postmodern-öncesi tanımlamasındaki hem iyi demokrasiye hem de iyi sosyal bilime meydan okurcasına) bir makineye– dönüştü. Özelleştirmeler içinde en ufuk açıcı olanı, insani sorunların ve bunların çözümü sorumluluğunun özelleştirilmesidir. Yüklendiği sorumluluklarını sadece kamu güvenliğine indirgeyen ve diğer tüm alanlarda toplumsal yönetim işlerinden elini ayağını çeken politika, toplumun dertlerini toplumsallıktan tamamen çıkardı ve toplumsal adaletsizliği bireysel beceriksizlik ya da ihmale çevirdi. Böyle bir politika, bir tüketicideki vatandaşı uyandırmaya yetecek bir çekiciliğe sahip değildir; verdiği cezalar da tüketiciyi, toplumsallaştırma sorumluluğunu yüklenecek kadar öfkeyle dolduracak çarpıcılıkta değildir. Postmodern tüketiciler toplumunda başarısızlık, suç ve utanç olarak yansıyor; siyasal protesto olarak değil. Hayal kırıklığı, karşı koymayı değil, utancı besliyor. Belki de, Nietzsche-Scheler'in *ressentiment*'ının bilinen bütün davranışsal belirtilerini ateşliyor; fakat siyasal olarak zararsızlaştırıyor ve hissizlik yaratıyor.

Müphemliğin özelleştirilmesinin sistemsel sonucu, ne zorba bir diktatörlük ne de ideolojik telkin gerektirmeyen bir bağımlılıktır. Bu, genellikle kendi işini kendin gör yöntemleri tarafından idame ettirilen, yeniden üretilen ve pekiştirilen; gönüllü olarak benimsenen ve hatta bağımlılık olarak duyumsanmayan, hatta denilebilir ki, özgürlük ve bireysel özerkliğin zaferi olarak yaşanan bir bağımlılıktır. Tüketicinin o hep imrenilen özgürlüğü, sonuçta, birey-üstü piyasa mekaniklerinin tüketiciler için zaten tanımladığı ve belirlediği yaşam amacı ve yaşam metodolojisini "kendi iradesiyle" seçme hakkıdır. Tüketici özgürlüğü, yaşamı, piyasa onaylı mallara doğru yönlendirmektir. Dolayısıyla da yaşamsal bir özgürlüğün,

yani, piyasadan bağımsızlığın, standart ticari mallar arasında seçim yapma dışındaki özgürlüklerin önünü keser. Hepsinden önemlisi de, insani özgürlük emellerini, toplumsal meselelerden ve toplumsal yaşamın yönetimi meselesinden saptırır.

Böylece muhtemel bütün muhalefet ta en başından depolitize edilmiş oluyor. Bu muhalefet, daha kişisel endişeler ve sorunların içinde çözülüp gidiyor ve toplumsal gücün merkezlerinden saptırılarak bireylere tüketici malları tedarik etmeye yönlendiriliyor. Arzu edilen mutluluk ile kazanılan mutluluk arasındaki uçurum, piyasanın baş döndürücülükleri ve daha fazla mal edinmenin büyüsünün gittikçe artmasına yol açıyor. Böylelikle de, siyasal ve toplumsal yapılar hiç yara almadan, tüketici yönelişli ekonominin kendi kendine dönen çarkları yağlanmış oluyor. Tanımlamalar ve özellikle de toplumsal mobilitenin bulvar ve mekanizmaları özelleştirildiği için, hayal kırıklığına uğramış kişisel tutkular, kendini tanımlamaların kamusal olarak onaylanmamasının yarattığı aşağılanma, ilerlemenin önünün tıkanması ve hatta meslek-merkezli ve kamusal olarak tanınan araç ve kimliklerin dağıtıldığı alandan kovulma gibi, aslında kişinin patlamasını gerektiren dertler, en iyi olasılıkla, piyasanın tedarik ettiği kendini iyileşme ve imaj iyileştirme reçetelerinin, becerilerinin ve araçlarının peşinde daha bir hırsla koşmayla sonuçlanıyor ya da sosyal yardımla –kişisel yetersizlik ve güçsüzlüğün toplumsal olarak da onaylanan bu emsalsiz durumuna– teselli bulmanın ötesine geçmiyor. Ama bunlara asla siyasal anlamlar yüklenmiyor. Özelleştirilmiş tutkular, hayal kırıklığını, ta en başından, asla toplumsal dert olarak düşünülemeyecek bir özel sorun olarak tanımlıyor.

Ötekinin ötekiliğini hoşgörmeden dayanışma olmaz. Ancak hoşgörü, dayanışmanın yeterli koşulu, dayanışma da hoşgörünün kesin sonucu değildir. Doğru, hoşgörü *adına* işlenmiş bir zulüm olamaz. Fakat hoşgörünün, kaygısızlığı besleyerek, *işlenmesini kolaylaştırdığı* bir sürü zulüm vardır. Postmodernlik, bir fırsatlar ve tehlikeler arenasıdır; bu fırsatlar ve tehlikeler aynı nedenlerin sonucudur.

Modern sosyalizm, en başından beri, modernliğin karşı kültürüydü, hep de öyle kaldı.

Bütün karşı kültürler gibi, modern sosyalizm de, karşı çıktığı ve hizmet ettiği toplumla ilintili olarak üç ayaklı bir işlev icra etti: Toplumun ulaştığı düzeyin, verilen vaadin gerçekleştirilmesi olarak sunulmasındaki yalancılığı ifşa etti; vaadin daha iyi biçimde gerçekleştirilmesi olasılığının bastırılmasına ya da gizlenmesine karşı direndi; ve toplumu, potansiyelini daha iyi kullanmaya itti. İşte sosyalizmin hem görkeminin hem de sefaletinin sırrı, bu üçlü işlevi icra edişindeki sadakatinde yatıyor.

Bütün karşı kültürler gibi modern sosyalizm de, karşı çıktığı toplumla aynı tarihsel formasyondan gelir. Bu birliktelik, sosyalizmin, modern toplumun dinamizm ve bekasına kaçınılmaz olarak yaptığı hizmette kendini gösterdi. Sosyalizm, karşı kültür rolünden bir güzel sıyrılıp, karşı koyduğu toplumun yaşayabilmesi için çözmek zorunda olduğu sorunları dile dökerek, vaadinin cazibesini destekleyip idame ettirerek, dolayısıyla işlemesine sürekli destek vererek ve nihayet, kriz yönetim potansiyeline ve genel yaşayabilirliğine katkıda bulunarak bu toplumun sürekli şekilde ilerlemesini sağladı. Bu birliktelik, bir de, sosyalizmin, neredeyse tamamen, modernliğin belirlediği programa dayanmasında kendini gösterdi. Sosyalizmin programı, modern projenin bir versiyonuydu; bu program modern toplumun vaatlerini keskinleştirip radikalleştirmişti. Fakat sosyalizm, modern projenin değerini ve istenirliğini kanıtlamak zorunda kalmadı. Bunlar zaten, modernlik pratiklerince yeterince gösterilmişti; resmi ağızlardan yapılan methiyelerde kamusal bilince iyice anlatıldı. Nitekim Marx ve Engels, modernliğin kapitalist yöneticilerinin icra ettikleri, bütün katı şeyleri eritme, bütün kutsal şeyleri sıradanlaştırma ve insanlığın yaratıcı gücünü görülmemiş sınırlarına taşıma gibi muhteşem işleri, hiçbir vicdan azabı duymadan övdüler. Lassalle, sadece söz vermekle kaldıkları –ama sosyalistlerin kesinlikle yaratacakları– toplum biçimine yer açarak sosyalistlerin işini kolaylaştırdıkları için *Herren Kapitalisten*'e te-

şekkür dahi edebilmişti.

Modern sosyalizmin, bütün kalbiyle, modernlikle aynı safta heyecanını yaşadığı bu toplum, *inşa edilecekti*. İnsanlık, bütün kıtlık ve kısıtlamalardan kurtarılarak, insanoğlunun doğanın sınırlı lütuflarına olan bağımlılığına son verilerek, savunmasız doğa insani gereksinimlere tabi kılınarak ve insanların *üretim güçlerini* artırmalarına yardım edilerek, siyasal irade, bilim ve teknolojinin yardımıyla daha fazla ürün vermeye zorlanarak bu toplum, yapay olarak tasarlanacak ve inşa edilecekti. Sosyalizm, modern toplumun, en azından kamuoyu önünde, hedeflediği amaçlardan başka bir amaca sahip değildi. Bu amaçlara ulaşılmasında, zaten onaylanan ve modernliğin pratikleriyle her gün denenen rasyonel toplumsal kurumların tasarım ve yönetiminden farklı araçlar da önermiyordu. Sosyalizmin modernlik evinin mevcut kapitalist idarecilerini "çok beceriksiz" olmakla suçlayarak yaptığı şey, modernliğin koyduğu hedeflerin kovalanmaya ve araçların da uygulanmaya değer olduğunu onaylamaktı.

Sosyalizmin orijinalliği, eşsizliği ve vazgeçilmezliği, modernlikten farklı amaç ve araçlar ortaya koymasında değil, bir köprünün taşıma kapasitesinde olduğu gibi, (köprünün taşıma kapasitesi, ne en güçlü ayağı ile ne de ayaklarının ortalama taşıma gücüyle değil, en zayıf ayağının dayanıklılığı ile ölçülür) toplumun kalitesinin, en zayıf üyesinin refahıyla ölçüleceği düşüncesinde yatıyordu. Nitekim, sosyalist standartlarla, modernliğin performansı sürekli hedeflerin çok gerisinde kalıyor ve araçların etkinliği de hep zayıf çıkıyordu. Kapitalistlerin idaresindeki modernlik, kötü performans ve verimsizlik ile suçlanıyordu.

Ancak sosyalizm, bu kötü yönetimi, tamamen modern zihniyetin düşündüğü ve anladığı dilde açıklıyordu: Bütün bu başarısızlıklar ve boş çıkan vaatlerin altında, doğanın insani ihtiyaçlar doğrultusunda kullanılmasındaki beceriksizlik yatıyordu. Sosyalizm, bu suçlamaları yaparken acımasız ve tavizsizdi. Doğayı fethetme yolunda kapitalistler ne yapmışsa, bunları sosyalist yöneticiler de yapacak, hatta daha fazlasını yapacaklardı. Daha fazla ilerleme, daha fazla makine, daha fazla makine operatörü... Kapitalizm, modernli-

ğin prangasıydı. Kapitalist yönetim altında modernlik, dünyayı baştan yaratma, doğayı insan iradesine tabi ve köle kılma şansını kaçırıyordu. Özel mülkiyet ve sınırlı kaynaklarla bunların doğurduğu dar vizyon, modernliğin sunduğu araç ve tekniklerin sınırsız potansiyeline ket vuruyor, bunları güdükleştiriyordu. Rekabet, bütünüyle ancak küresel planlama (o da özgür planlama ve sınırsız emir verme yetkisi verilirse) aracılığıyla sesini duyurabilecek şeylerin sesini kesiyordu. Kapitalizmde, tamamen-imha-edilmemiş özel, yerel çıkarlara olanak tanındığı için, faydalı üründen çok atık madde üretiliyordu. Kapitalizm idaresindeki modernlik, verimsiz, savurgan ve yıkıcıydı. Modern yönetim biçimi, daha verimli, daha makul, daha yaratıcı –daha *üretken*– olabilirdi. Bunun için de, daha büyük bir ölçekte daha fazla toplum mühendisliği gerekiyordu.

Sosyalizm, modernlik projesinde yanlış bir şey görmüyordu. Yanlış olan şey, kapitalist bozulmanın sonucuydu. Vizyon cesareti ve muhteşem gerçeklik kalıplama araçları kapitalist prangadan kurtarılmalıydı; kurtarılmalıydı ki, bunların gerçek potansiyeli görülsün ve herkes de bunun nimetlerinden faydalansın. İlkeler bağlamında sosyalizmin modernlikle herhangi bir alıp veremediği yoktu. Sosyalizm, bütün tarihi boyunca, modernliğin en güçlü ve en yiğit savunucusu oldu. Hatta tek gerçek savunucu olduğunu bile iddia etti. Bu iddiaya ne kadar inanıldıysa, kapitalistlerin denetiminde yapılan modernlik pratikleri de o kadar sonuçsuz kaldı. Fakat pratikteki bu yenilgiler, projenin doğruluk ve liyakatine toz kondurmadı. Kapitalist versiyonu ne denli çirkin olursa olsun, modernliğin kötülenmesi gerekmiyordu. Hâlâ, daha özenli ve güzel bir biçimde piyasaya sunulacak bir versiyon umudu vardı. Kapitalizme yöneltilen sosyalist eleştiri, modernliğin en iyi karagün dostuydu.

Ne var ki, sonunda, bu dost mezar kazıcı çıktı. Sunduğu alternatif versiyon, hataların düzeltilmesinde işe yaramadı. Artık, projenin güzelliğini, pratiğin çirkinliğine karşı savunacak hiçbir şey kalmamıştı. Sosyalist versiyon, aksi halde belki de sadece netameli, fakat tartışmalı bir tahminden öteye gitmeyecek bir şeyi açıklığa kavuşturmak için elinden geleni yaptı. Nitekim, modern proje, en uç noktalarına kapitalistlerin himayesinde değil sosyalist himaye

altında ulaştı: Büyük tasarımlar, sınırsız toplum mühendisliği, dev teknoloji, doğanın bütünüyle dönüştürülmesi... Sosyalist versiyonla, çöller sulandı (fakat bataklığa döndü); bataklıklar kurutuldu (fakat çölleşti); doğanın kaynaklarını dengesiz dağıtmasına çözüm olarak bütün ülkeye gaz boruları döşendi (fakat bunlar, eskiden doğanın yarattığı felaketlerle karşılaştırılamayacak sonuçlar doğurarak patladı); milyonlarca insan "kırsal yaşam budalalığı"ndan kaçıp kentlere taşındı (fakat bu insanlar –tabii göç yollarında telef olmayanlar– rasyonel tasarımlı sanayiin yaydığı kirlilikle zehirlendiler). Kirletilen ve felç edilen doğa, kendisinden beklenen zenginlikleri vermedi; bütünsel ölçekli tasarım sadece kıyımı bütünselleştirdi. Daha acısı, bütün bu kirletme ve felç etmeler hep boş çıktı. Sonuçta çok az bir eşitlik ve daha az bir özgürlük geldi. Kardeşlik mi? Bu, ilk özgürlük melteminin soldurduğu şeyler arasında kayboldu gitti.[24] Sosyalizm, modernliğin son sınavıydı. Bunun başarısızlığı da, sınavın nihailiği kadar nihaiydi.

Sosyalist mesajın inandırıcılığı, modern düzenin sağlamlaştırılmasının entelektüel yansımasıydı. Sosyalist vaadin ikna gücü, modernliğin savunduğu değerlerin popülerliğinden ve tedarik ettiği araçların inandırıcılığından kaynaklanıyordu. Modern sosyalizmin kaderi, iyi günde kötü günde, ölüm onları ayırana dek, modern proje ile evliydi. Bunlar birlikte geliştiler. Zaferlere birlikte imza attılar. Felaketin eşiğine de birlikte geldiler.

Sosyalizmin bugünkü krizi, eski zaferleri kadar türevdir. Bugünkü kriz, sosyalizmin tek başına geldiği bir nokta değildir. Bu kriz sosyalizmin, bozulmuş ve nihayet, verimsiz bir modernlik for-

24. Sovyetlerin bugünkü "komünist inşa projesi"nin yeniden değerlendirilmesinde, dünyanın yeniden yaratılması doğrultusundaki modern saçmalıklar, en tuhaf ve korkunç boyutlarıyla sahnelenmeye devam ediyor. Bu tartışmanın önde gelen katılımcılarından biri olan Nikolai Skatov yakınlarda şöyle diyordu: "İnsanlığı tehdit eden üç büyük felaket ve tehlike, olağanüstü boyutlarıyla bizim ülkemizde yaşandı. Birincisi, tabii ki, Çernobil. İkincisi, dünyanın en verimli topraklarını neredeyse tamamen mahveden, Volga'yı (Volga!) kirleten ve belki de son su kaynaklarımız olduklarını unutarak, büyük nehirlerimizi (Baykal, Aral, Ladoga) kurutanlar biziz. Üçüncüsü (yoksa birinci miydi?), kültür... Kültür daha önce hiç bu kadar zavallı ve savunmasız kalmamıştı ve kültürün bugünkü trajik kaderi, bütün insanlığa musallat olan küresel kriz ve felaketlerin ana sebebidir." ("Dukh vzyskuyushchij" ["Arayan Ruh"], *Pravda*, 13 Kasım 1989, s. 4)

mu olarak yaşadığı krizidir. Fakat aynı zamanda da, modern projenin krizinin ta kendisinin yansımasıdır. Sosyalist karşı kültürün ömrü, karşı çıktığı kültürün ömründen daha uzun oldu. Tarihsel bir paradoks olarak, bu karşı kültür, öteki askerlerin terk ettiği muharebe alanında, orayı korumak için bir süre daha kaldı. Tarihsel hafıza mantığıyla sosyalizm, bütün herkesin, modern dönemin alameti farikası sayılan değer ve stratejileri daha yüksek bir sesle sorguladığı bir zamanda, modernliğin karşı kültürü olarak sunduğu geleneksel hizmetleri sunmaya hiç düşünmeden devam etti. Tıpkı çağdaş bir Donkişot versiyonu gibi, birçokları için savaşın artık kaybedildiği bir dönemde –ki düşünen bir azınlık için bu savaş, ta en başında zaten muharebeye değmez bir savaştı– muharebeye devam etti.

Sosyalizmin genç, kanı deli ve sabırsız biraderi komünizm, modernliğin görkemli vaat ve hayallerinde hissesi olan aile şirketine tam destek verildi ve tarihsel ve doğal zorunlulukları ortadan kaldıran nefes kesici toplum manzaralarıyla, doğanın insani gereksinim ve arzulara tamamen tabi kılınacağı düşüncesiyle vecde geldi. Fakat komünizm, ağabeyinin tersine, milenyuma giden yolda tarihe güvenmiyordu. Tarihin, kendi güvensizliğini haksız çıkaracağı anı bekleyecek durumda da değildi. Sloganı şuydu: "Akıl Krallığı, hemen şimdi!"

Tıpkı sosyalizm (ve teknolojik ilerleme, doğanın dönüştürülmesi ve refah toplumu gibi modern değerlerin bütün öteki sadık müminleri) gibi komünizm de, iyi toplumun, ancak özenle tasarlanan, rasyonel yönetimli ve tamamen sanayileşmiş bir toplum olabileceğine olan coşkun iman konusunda tamamen moderndi. Sosyalizm, modern ilerlemenin kapitalist yöneticilerini kötü yönetim, verimsizlik ve savurganlıkla suçlarken, bu ortak modern değerler adına konuşuyordu. Komünizm ise, sosyalizmi, bu suçlamalardan herhangi bir sonuca varamadığı için, yani –beceriksiz ve yoz kapitalistleri hemen alaşağı etmek varken– eleştiriyle, suçlamayla ve dürtüklemekle yetindiği için suçluyordu.

Lenin'in, sosyalist devrimi, burjuva devriminin *devamı* değil de *yedeği* olarak yeniden tanımlaması, komünizmin kurucu edimiydi.

Bu yeni inanca göre kapitalizm, modern ilerlemenin sağlıklı bünyesine yayılan bir kanserdi. Kapitalizm artık, modern rüyaları gerçekleştirecek bir topluma giden yoldaki zorunlu bir evre değildi. Hatta kapitalistlere, en birincil iş olan yer açma işi, "katıları eritme ve kutsalı sıradanlaştırma" işi bile teslim edilemezdi (modern sosyalizmin kurucuları olan Marx ve Engels bir zamanlar kapitalistlerin komünizme yer açacaklarını düşünüyorlardı). Zaten aslında, yer açma işinin kendisi, ne zorunluydu ne de bununla geçirilecek vakte değecek kadar faydalı bir işti. Rasyonel şekilde örgütlenmiş iyi toplumun ilkeleri belli olduğuna göre (daha fazla fabrika, daha fazla makine, doğayı daha fazla denetleme), işe doğrudan başlanabilir ve her toplum (özellikle de fabrikasız, makinesiz, bunları yapmaya göz koyan kapitalistleri ve bu süreçte ezilmiş ve sömürülmüş işçileri olmayan bir toplum), bu ilkelerle tasarlanan bir devlete dönüştürülebilirdi. Kapitalistlerin yanlış uygulamalarının yarattığı acıların körüklediği işçi eylemleriyle iyi toplum yaratmayı beklemenin anlamı yoktu. İyi toplumun nasıl olacağı bilindiğine göre, bunun inşasını ertelemek ya da hatta yavaşlatmak, affedilemeyecek bir suçtu. İyi toplum hemen şimdi, kapitalistler yanlış-yönetme şansını yakalamadan ve işçiler de bunların yanlış yönetimlerinin acılarını yaşamadan kurulabilirdi, kurulmalıydı. Daha doğrusu, yanlış-yönetimin sonuçlarının ortaya çıkması beklenmeden, iyi toplum tasarımcıları, toplum yönetimine el koymalıydı. Kapitalizm, Akıl yolundan, hiç gereği olmayan bir sapmaydı. Komünizm, Akıl Krallığına giden en kestirme yoldu. Komünizm, diyecekti Lenin, "bütün ülkenin elektriğe kavuşması" ve Sovyet iktidarıdır; yani, en başından nereye gidileceğini bilen ve hiçbir şeyi şansa bırakmayan bir iktidarın emrindeki modern teknoloji ve modern sanayidir. Komünizm, modernliğin en kararlı hali ve en etkin duruşuydu. Kaotik, irrasyonel, kendiliğinden ve öngörülemeyen şeylerden tamamen arındırılarak en yalın ve etkin haline getirilen modernlikti.

Bugün için esrarengiz biçimde uzak olan bu zamanlarda, gözüpek komünist proje, çok anlamlı görünmüş, hem dostlar hem de düşmanlar tarafından çok ciddiye alınmıştı. Komünizm, herkesin zaten yaptığı şeyleri sadece daha hızlı (çakışma teorilerinin büyü-

leyiciliğini hatırlayın) yapmayı vaat ediyordu (ya da bakış açısına göre, böylece bir tehdit oluşturuyordu). Asıl kuşkular, ötekiler bu işleri yapmayı bıraktığı zaman ortaya çıkmıştı. Fakat komünizm, artık terk edilen hedefleri kovalamayı sürdürüyordu; kısmen ataletten, ama daha çok da –eylem halinde komünizm olduğu için– başka bir şey yapamadığı için.

Pratikte komünizm, modernleşme adına, tek taraflı olarak, toplumsal ve doğal kaynakları seferber etme işine uyarlanan bir sistemdi: XIX. yüzyılın bolluğu simgeleyen modern buhar-ve-demir ideali. Kapitalistlerle, fakat sadece aynı hedefe koşan kapitalistlerle yarışabilirdi (en azından yarışabileceğini sanıyordu). Ancak komünizmin yapamayacağı ve yapmaya hazır olmadığı şey, çelik değirmenler ve kömür madenleri dönemini geride bırakan ve artık postmodern çağa adım atan (Jean Baudrillard'ın cuk oturan özdeyişiyle, *maden-işlemeden* [metalurji] *anlam-işleme* [semiurji] çağına geçen) kapitalist piyasa merkezli toplumun performansıyla boy ölçüşmekti (maden işleme evresinde çakılıp kalan Sovyet komünizmi bütün enerjisini, şeytan kovar gibi, İspanyol paçalar, uzun saçlar, rock müzik ve anlam işleme inisiyatiflerinin bütün öteki tezahürleriyle savaşmaya harcamıştı).

Gorbaçev "kayıp Brejnev yılları" deyip dururken herhalde kafasında bu vardı: Batı'nın, geçmişin çelik-ve-beton rüyalarına sırtını döndüğü ve insani mutluluğun daha tatlı ve eğlenceli versiyonuna doğru kulaç attığı kritik bir dönemde, komünist seçkinler –bir zamanlar kendilerini iktidarda tutan proje kadar hızlı yaşlanan bu insanlar– nehirleri kurutmaya ve çölleri sulamaya devam ettiler. Evet, bütün bunlar daha önce kapitalist Batılı modernleştiriciler tarafından yapılmıştı, hatta acımasızca ve bazen de daha geniş ölçekte. Fakat sorun, "duraklama devri" ihtiyar seçkinlerinin bu işi fazlasıyla uzatmasıydı... Artık bu pis işlerle uğraşamayacak kadar varlıklı ve akıllı olan, dolayısıyla da kendi çöplerini uzak diyarlara ve talihsiz insanların yurduna boca etmekle ilgilenen müreffeh Batı'da "postmodern değerler" bu işlerin pabucunu çoktan dama atmıştı. Komünist modernleşme serüveni, modernliğin bütün iç uyuşmazlıklarını barındırıyordu. Fakat modernliğin genel zayıflığına, kendi

saçmalıklarını ve meşakkatini eklemişti. Bu, yeni postmodern beklentilere cevap vermeyi asla başarabilecek bir duruş değildi. Postmodern durum ve postmodern zihniyetin doğuşu, açık yaralara tuz biber ekmişti: Bunların doğuşuyla, modernleşme tasarılarının insan nesneleri, kendi durumlarının sefalet olduğunu keşfetmekle kalmadılar, aynı zamanda da, bir zamanlar bu sefalet yoluna hangi akla hizmet girdiklerini de artık anlamamaya başladılar.

İhtiyaçlar ile ihtiyaçların tatminine yönelik araç ve prosedürleri üzerindeki tekeli elinde tutan komünist diktatörlük, komünist devleti, bireysel hoşnutsuzluğun açık bir hedefi yapıyor. Bu devlet, tatmin araçlarını kolektifleştirmesinde izlediği yolların aynısıyla bireysel hayal kırıklıklarını da kolektifleştirmeye mahkûmdur. Piyasa toplumunda dağıtılıp serpiştirilmekle birlikte depolitize edilen kişisel hayal kırıklıkları ve şikâyetler, komünist bir "gardiyan devleti"nde sistemi çatırdatan bir siyasal protesto olarak yoğunlaşıyor. Burada devlet, tıpkı daha iyi bir yaşam beklentisinde olduğu gibi, şikâyetlerin de doğal olarak yöneltildiği bir mercidir. Özelleştirilmiş seçimlerin postmodern dünyasının tersine, insanlara verilen mutsuzluğun kaynakları bellidir ve görülmeyecek gibi de değildir. Bunlar, kamusal olarak ilan edilen ve kolayca saptanan kaynaklardır. Kabul etmek gerekir ki, komünist rejimler, bilgi akışını kesmekte çok başarılıydı ve devlet sırrı sanatını hayal bile edilemeyecek düzeye çıkarmışlardı. Ne var ki, toplumsal olarak üretilen hastalıkların, rasyonel kararların irrasyonel sonuçlarının ve toplumsal süreçlerin genel olarak yanlış yönetilmesinin sorumluluğunu dağıtma ve saklama konusunda, piyasa yönelişli toplumlardan çok daha başarısız çıktılar. Hatta bilgi sakladıklarını saklamaktan bile aciz kaldılar ve tüketim toplumunun piyasa faillerinin her gün, hiçbir çaba sarfetmeden ve (bırakın kamusal bir infial yaratmayı) hiç kimsenin dikkatini çekmeden yaptıkları "hasıraltı etme" gibi siyasal suçlamalarla karşı karşıya kaldılar.

Toplum mühendisliği gözden düştü. Komünist deneyin utanç verici sonunun ardından artık çok az insan bunun mantığını ve ahlâki bütünlüğünü savunabilir. "Herkesin derdi kendine" ve "Devlet sadece kendine yardım edene yardım eder" deyişlerinin vaizleri bugün muzaffer edalarla "Biz size dememiş miydik?" diyorlar. Dünyadaki bütün işaretler şuna delalet ediyor: Toplumu tedavi etmeye kalktığınızda, pekâlâ kendinizi adam öldürürken ve canlı kalanları da yoğun bakım ünitelerine sokarken bulabilirsiniz. Böyle çirkin işlerden sakınsanız bile, özgürlükten çok bağımlılık yaratırsınız ve hedefinize –yani insanlara, ilerlemeleri için kaynak sağlama hedefine– ulaştığınızda da bir bakarsınız ki, ilerlemek zaten tam da bu oyunun yasakladığı bir hamleymiş. Bu durumda da, bu insanların, onlara verdiğiniz nimetler için size teşekkür etmesi için herhangi bir neden kalmaz.

Bu ve benzeri çıkarımların elinde, kendilerini destekleyecek somut tarihsel deneyimler var ve herşey-mübah ideologlarının sevincini bastırmak da öyle kolay değil: Bunların sesi, duyulan tek ses gibi duruyor şu anda. Büyük toplum mühendisliği projelerinin devri geçti gibi görünüyor. Tabii, daha iyi bir toplum rüyalarının, ya ütopya ya da yıkıcı görüşler olarak bir çırpıda reddedilmediği, toplumsal uygulamalara bir meydan okuma olarak ve hepsinden önemlisi de, insanların bükemedikleri için elini öpmek zorunda kaldıkları mevcut düzenin anlamlı bir eleştirisi olarak önemsenmek zorunda kaldığı devirler de geçmiş görünüyor.

Siyasal uygulamaların geçerli bir aracı olarak toplum mühendisliğinden vazgeçmek, bütün farklı toplum görüşlerini devre dışı bırakmak (dolayısıyla da, değersizleştirmek), hatta, mevcut modelden farklı bir toplum modelinin mülahazasının yasaklanması gibi bir entelektüel yasak koymaktır. Bugünkü toplumdaki kötülük ve adaletsizliklere –ne kadar bariz olursa olsun– yapılan eleştiriler, toplumu tasarlamayla yeniden yaratmanın, durumu daha da kötüleştirmekten öteye gitmeyeceği hatırlatılarak hemen reddediliyor. Araçlarının hiçbir sonuç vermediği kanıtlandığı düşünülerek alter-

natif amaçlar da geçersiz sayılıyor. Bugünkü haliyle toplum, istikrarının zirvesine ulaşmış görünüyor: Bütün alternatiflerini kendi içine çökertti. Nitekim, tarihin sonundan, eski rakiplerine karşı kesin üstünlüğünü (rakiplerin bile tanımak zorunda kaldıkları üstünlüğünü) kanıtlamış bir toplumsal düzenin nihai zaferinden söz ediliyor; deniliyor ki, bundan sonra niteliksel hiçbir değişim yaşanmayacak, sadece nicelik artacaktır.

Bu elbette ki, mevcut düzenin kendi arzularına hizmet ettiğini düşünen, sahip oldukları ya da olabilecekleri kaynaklarla arzularını tatmin edeceklerini ümit edebilen, dolayısıyla da, durumlarını haklı olarak bir özgürlük durumu olarak gören ve oyunun kurallarında yapılacak herhangi bir değişikliği, doğal olarak, münasebetsiz bir müdahale ve zararlı bir kısıtlama olarak görecek olan ayartılmışlar için iyi haber. Öte yandan, mevcut oyun kurallarının aleyhlerine işlediğini, hatta belki de varlıklarını tehdit ettiğini düşünen, dolayısıyla da durumlarını, acilen düzeltilmesi gereken bir kıstırılmışlık olarak gören bastırılmışlar için ise kötü haber. Bu ikincilerin, mevcut kuralların tarafsız ve herkese eşit şans tanıyan kurallar olduğuna inanmaları çok zordur. Bu dünya, kendi rahatsızlıklarını kendisi tedavi edebilecek bir dünya olduğu için, dünyanın mevcut durumunun iyileştirilemeyeceği fikri ise daha da inanılmazdır.

Özgürlüğe baktığımız sürece hakikat ve güzelliğin kendi kendilerine bakacaklarını söyleyen Rorty'ye inanacak olsak bile, toplumsal adaletin de aynı şekilde kendi kendisine bakacağına inanmamız biraz zor. Adalet davasını kendi haline bırakmak, buna muhtaç olanlara, ya da nereden bakarsanız bakın bunsuz yapamayacaklara yardım etmeyi reddetmek demektir; bu, toplumun özgürce ayartılanlarla ezilenler olarak ikiye bölünmesine, umutsuz sefalete, "ben ve benim gibiler" devrinin geride kaldığı düşüncesinin yarattığı ıstıraba göz yummaktır; zengin postmodern dünyanın toplu olarak keyfini çıkardığı ayrıcalıklardan hoşnut olmak ve içerideki ziyafet ve cümbüş hep sürsün diye dikkatle korunan kapıların dışında tutulan "öteki" dünyanın sefaletinden zerre kadar rahatsızlık duymadan zevke dalmaktır.

Toplum mühendisliği maliyeti yüksek bir tutku. Tutkunun bo-

yutları arttıkça maliyet de artar. Fakat bu, toplum mühendisliğinden uzak durmanın bedava olduğu anlamına gelmez. Kazanç yanılsaması, farklı bir maliyet dağılımı anlayışından doğuyor; maliyetse, bunun ceremesini çekenler tarafından hesaplanmıyor. "Doğal" trendlerin, müdahale ve ıslah edilmedikleri takdirde, ne gibi sonuçlar doğuracağını biliyorsak (ki bugün bunu biliyoruz), toplum mühendisliğinin yasaklanmasının kendisinin de bir toplum mühendisliği işi olduğunu bile söyleyebiliriz. Yani seçim, modern tasarım tutkularının baltalanmasının söylediği kadar açık değil. Ama şurası kesin: Artık bugün yapılan seçim, toplumsal ve siyasal anlamda tarafsız bir seçim değildir. Eylem ve eylemsizliğin, sırasıyla maliyet ve gelirlerinin dengelenmesi, tarafsız bir uzmanlık ve kuru, duygusal olmayan bir muhasebe işlemi değil, umutsuz yaşamlar ve yıkılan umutlarla yüklü alternatifler arasında yapılan siyasal bir karardır.

H. POSTMODERN SİYASAL GÜNDEM

Tarihte hiçbir şey tamamen bitmez, hiçbir proje tamamlanmaz, bitirilmez. Çağlar arasındaki kesin sınırlar, bizim, ayrılamayanı ayırma ve akışkanı düzenleme doğrultusundaki bitmeyen gayretimizin yansımalarından başka bir şey değildir. Modernlik hâlâ bizimle. Gerçekleştirilemeyen umutların ve kendi kendilerini yeniden üreten kurumlarda kemikleşen çıkarların baskısı olarak yaşıyor. Zavallı taklitçilerin, bugün artık hoşlanmadıkları için katılmayan insanların bir zamanlar gurur duydukları, zevk aldıkları ziyafete –geç de olsa– katılma sevdasında olan taklitçilerin gayretlerinde yaşıyor. Modern işçilerin –biz oturalım diye– arkalarında bıraktıkları dünya olarak yaşıyor. Bu işçilerin ürettikleri ve bizler için tanımladıkları "sorunlar" olarak; öte yandan da sorunlar üzerinde düşünmenin ve bunlara tepki vermenin, tarihsel olarak eğitilen, fakat bugün içgüdüsel bir yolu olarak yaşıyor. İşte bu herhalde, Habermas gibilerinin "bitmemiş modernlik projesi"nden söz ederken kastettikleri şeydir.

Yine de proje, hatırlanan şeklini muhafaza etsin ya da etmesin bize, projeleri yüklenen ve bitiren insanlara kesinlikle birşeyler oldu. Bugün modernlikten bir proje (niyetleri, amaç ve araçları olan bir tasarım) olarak söz etmemizin kendisi bile, bize birşeyler olduğuna açıkça şehadet ediyor. Atalarımız, bugün bize bitmemiş bir iş gibi görünen şey üzerinde harıl harıl çalışan o insanlar, "proje"den filan söz etmiyorlardı.

Michael Phillipson yakınlarda basılan kitabına *Modernliğin Dümen Suyunda* (In Modernity's Wake) adını verdi. Güçlü bir imgeyi çağrıştıran yerinde bir tabir: Gemi geçip gitti; geçmesiyle dalgalar oluştu; ve etraftaki bütün teknecileri, teknelerinin rotasını yeniden ayarlamaya mecbur edecek, bu arada denize düşenleri de teknelerine ulaşmaları için zorlu bir yüzme maratonuna mecbur bırakacak şekilde bir türbülans yarattı. Ancak sular yeniden durulduğunda, bizler, yani hem tekneciler hem de geminin eski yolcuları, bütün bunlara sebep olan gemiye yakından bakabiliriz. Gemi hâlâ epeyce yakında, o devasa kütlesiyle karşımızda duruyor. Fakat artık biz arkasında kaldık, güvertesinde değiliz. Dolayısıyla da, başından kıçına kadar bütün kütlesini görebilir, tarayabilir, kavrayabilir ve yöneldiği istikameti saptayabiliriz. Artık bugün dümen suyuna girip girmeyeceğimize karar verebiliriz. Ayrıca seyrindeki mantığı daha iyi yargılayabilir, hatta kaptanın kararlarını protesto edebiliriz.

"Dümen suyunda" yaşamak, türbülans demektir; fakat aynı zamanda da daha geniş manzaralar ve bunların sunacağı yeni bir akıl anlamına gelir. Modernliğin dümen suyunda, modernlik yolcuları, kendilerini şimdi bulundukları yere getiren geminin tasarımındaki ciddi hataların farkına varırlar. Ayrıca, bunun kendilerini daha istenir bir yere getiremeyeceğini kabul eder ve eski seyir ilkelerine, eleştirel bir gözle yeniden bakmaya hazır hale gelirler.

Başka bir deyişle, bizim bugünkü durumumuzdaki asıl yenilik, bakış noktamızdır. Henüz modern çağdan uzaklaşmadan ve yarattığı türbülansın sonuçlarını hissederek, bugün, modernliğin bütününe sağduyulu ve eleştirel bir gözle bakabilir, performansını değerlendirebilir, inşasındaki sağlamlık ve insicam hakkında yargılarda bulunabiliriz (daha iyisi, bugün buna *hazırız* ve bunu *istiyoruz*). İş-

te bu, *postmodernlik* düşüncesinin anlamıdır: Tamamen "post" olma (*arkadan* gelme) ile belirlenen ve tanımlanan, böyle bir durumda bulunmanın bilinciyle kaplanmış bir varoluş. Postmodernlik, illa da modernliğin reddi, itibarsızlaştırılması ya da sona erdirilmesi değildir. Postmodernlik, kendi kendisine, durumuna ve geçmişte yaptıklarına daha derinlemesine, dikkatle ve sağduyuyla bakan, gördüklerini tamamen sevmeyen ve değişme gereksinimi hisseden modernlikten başka bir şey (ne eksik ne fazla bir şey) değildir. Postmodernlik, rüştüne ermiş modernliktir: Kendisine içeriden değil de dışarıdan bakan, kazanç ve kayıplarının tam bir hesabını yapan, kendisinin psikanalistliğini yapan, daha önce asla dile getirmediği niyetlerini keşfeden, bunların birbirlerini iptal eden çelişkili niyetler olduğunu gören bir modernlik. Postmodernlik, kendi imkânsızlığını kabul eden modernliktir; kendini gözetleyici bir modernlik; bir zamanlar bilinçsizce yaptığı şeyleri bilinçli biçimde terk eden modernliktir.

Bu süreçte, modern siyasal arenaya egemen olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerinin üçlü ittifakı, soruşturmadan ve bunun arkasından gelen sansürden kaçamadı. Nitekim, siyasal tasarımcılar ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, kendilerini, üçüne birden aynı anda ulaşmanın imkânsız olduğu, sürekli bir müzakere durumunda buldular. Bu müzakerede, özgürlük eşitliğin aleyhine işliyor, eşitlik özgürlük rüyasını önemsemiyor ve kardeşlik de, öbür iki değer, bir *modus coexistendi* [bir arada varoluş yolu-ç.n.] bulamadıkları sürece havada kalıyordu. Ayrıca insani özgürlüğün henüz tedavüle girmemiş devasa enerjisi göz önüne alındığında, eşitlik ve kardeşlik hedeflerinin, insanlık potansiyelini çok ucuza sattıkları düşünülüyordu. Eşitlik, tektiplilik beklentisinden kolay ayrılabilen bir şey değildi. Kardeşlik, çoğu zaman, dayatılmış birliği ve görünüşte kardeş olan insanların, farazi bir ortak dava adına bireyselliklerinden feragat etmeleri talebini çağrıştırıyordu. Öte yandan araçların durumu değerlerinkinden daha iyi değildi. Doğanın fethi, insani mutluluktan çok atık madde üretiyordu. Endüstriyel ilerlemenin en başarılı olduğu alan, riskleri katlamasıydı: Daha fazla risk, daha büyük riskler, daha önce görülmemiş riskler... Bugün ise, epey zamandan

beri, "ekonomik ilerleme"nin önemli bölümünü güdüleyen şey, daha önce ürettiği riskleri zararsızlaştırma gereksinimidir: Aşırı nüfus, yetersiz beslenme, iklim için vazgeçilmez olan yağmur ormanlarının yitimi, toplumsal olarak yıkıcı kent cangıllarının yaratımı, atmosferin ısınması, su kaynaklarının kirlenmesi, gıda ve havanın zehirlenmesi, "yeni ve ileri" hastalıkların yayılma riskleri... Doğanın fethi, gitgide, tedavi etme iddiasında bulunduğu hastalığın yerine geçmeye doğru gidiyor.

Hakeza değerler de değişmeye başladı. Değişim ilk önce, "sıradışı" ya da tamamen kaçık olarak küçümsenen ve dışlanan garip, nev'i şahsına münhasır marjinlerde yaşandı. Fakat daha sonra bu yavaş hareket bir izdiham şeklini aldı. Bugün, yeni üçlü değerler ittifakının, eski üçlü ittifakın aleyhinde popülerleştiğini görmezden gelemeyiz. Bugün artık insan muhayyilesini ateşleyen ve insani eylemi esinleyen yeni ufuklar, *özgürlük, farklılık* ve *hoşgörü* ufuklarıdır. Postmodern zihniyeti haber veren yeni değerler bunlardır. Postmodern *pratiğe* gelince; bu da, selefinden bir nebze olsun daha eksiksiz değil.

Özgürlük bugün de, eskisi kadar budanıyor; fakat bugün budanan parçaları, geçmişte budananlardan farklı. Postmodern pratikte, özgürlüğün anlamı tüketici seçimidir. Özgür olmak için öncelikle tüketici olmak gerekir. Bu öncelikli koşul, milyonlarca insanı özgürlüğün dışında bırakıyor. Bütün modern dönem boyunca olduğu gibi, postmodern dünyada da yoksulluk diskalifiye olma nedenidir. Bu yeni piyasa versiyonuyla özgürlük, en az eski versiyonları kadar bir ayrıcalıktır. Fakat tabii yeni sorunlar da var: Toplumsal gereksinimlerin, bireysel olarak karşılanması gereken ihtiyaçlara dönüşmesiyle, özgürlüğün sakatlanması, herkesi, hem zenginleri hem yoksulları, hem kusursuz hem eksikli tüketicileri etkiliyor. Kişisel olarak ne denli zengin olunursa olunsun karşılanamayacak ihtiyaçlar var; dolayısıyla da herkesin seçme özgürlüğü ciddi şekilde kısıtlanıyor. Kişi tek başına, kirli havadan, delinen ozon tabakasından ya da yükselen radyasyon seviyesinden kaçamaz. Bireysel olarak, asit yağmurlarından muaf bir orman yaratılamaz ya da kimyasal olarak işlenen lağım pisliklerinden aşırı derecede beslenen zehirli

suyosunlarının olmadığı bir sahile kavuşulamaz. Kişisel kurtuluşun mümkün göründüğü –kamusal ulaşım keşmekeşinden özel otomobil yardımıyla kurtulmak ya da kamusal sağlık kurumları sefaletinden özel bir kliniğe giderek kurtulmak gibi– bazı durumlarda ise, yapılan seçim, seçimi zorunlu kılan sorunu daha da büyütmekten, kaçışa sevkeden sefaleti artırmaktan öteye gidemiyor. Yani seçim, yapıldığı anda ya da kısa zaman sonra etkisiz kalıyor. Tüketim toplumunun resmen tanıdığı bu özgürlüğü henüz yakalayamayan bir dolu eksikli, zayıf ya da niteliksiz tüketici olduğu gibi, *herkesin* (sözde özgür tüketiciler dahil) yaşamında, toplumsal çabalarla korunmayı gerektiren zayıf, bakımsız ve mahrum taraflar da var.

Farklılık serpiliyor; piyasa da farklılıkla serpilip gelişiyor. Daha doğrusu, sadece piyasanın işine gelen farklılığın filizlenmesine izin veriliyor. Tıpkı, daha önceki asık suratlı, iktidar hırsı içindeki haset ulusal devlet gibi, piyasa da, kendini yönetimden ve özerklikten –denetleyemediği yabanilikten– nefret ediyor. Eğer farklılık, pazarlanabilir yaşam biçimleri çeşitliliğinden, yani tektipli ve piyasa bağımlı olma durumunu gizleyen zayıf bir değiştirilebilir modalar cilasından başka şeyleri ifade edecekse, o zaman, tıpkı daha önce olduğu gibi, özerklik, uğrunda savaşılması gereken bir şeydir. Uğrunda savaşmak gereken şey, her şeyden önce, bireysel farklılıktan ayrı olarak cemaatsel farklılığı, yani cemaatsel olarak seçilen ve cemaatsel olarak hizmet edilen bir yaşam biçiminden kaynaklanan bir farklılığı yaşatma hakkıdır. Böyle bir farklılık, payına düşen hizmetler ve tanınmak için mücadele verebilir; fakat (kârlı olduğu kanıtlanmadığı sürece), piyasada bolca bulunan ticari kimlikler tarafından, bırakın garanti edilmeyi, desteklenmeyi bile bekleyemez. Pazarlanabilirlik standartlarına erişilmediği sürece beklenebilecek en iyi şey, piyasanın kayıtsızlığıdır. En kötü olasılıkla da, piyasanın düşmanlığına hazır olmak gerekir. Cemaatsel olarak yönetilen toplumsal kimlikler, bireysel olarak seçilen yaşam biçimleri düşüncesiyle –ki bu, piyasanın en samimi ve koşulsuz bir sempatiyle sarılması gereken bir düşüncedir– çarpışabilir.

Eğer kardeşlik sloganı, pastoral gücün pratiğine, alternatif yaşam biçimlerine rahatsız edici bir müdahaleye, tektiplilik vurgusu-

na, bütün farklılıkların gericiliğin, sapkınlığın ve "çözülmesi" gereken bir "sorun"un göstergesi olarak tanımlanmasına dönüşüyorsa; hoşgörü sloganı da "Biz yaşayalım; bırakalım ötekiler de yaşasın" olarak anlaşılmalıdır. Hoşgörünün egemen olduğu yerde, farklılık artık tuhaf ya da meydan okuyucu değildir. Farklılık, deyim yerindeyse, özelleştiriliyor. Misyonerlik dürtüsü soldu ve haçlı ruhu kayboldu. Kültürel hegemonya çağı geçti. Artık kültür, uğrunda savaşılacak bir şey değil, tadı çıkarılacak bir şey. İçinde yaşadığımız toplumda, ekonomik ve siyasal tahakküm, hegemonya olmadan da pekâlâ olabilir. Bu tahakküm, kültürel çeşitlilik ortamında kendini yeniden üretmenin yolunu buldu. Yeni hoşgörü, kültürel seçimin, tahakkümün istikrarıyla alakası kalmaması anlamına geliyor. Bu alakasızlık da *kayıtsızlık* olarak geri tepiyor. Alternatif yaşam biçimleri, sadece, ışıltılı ve heyecanlı bir varyete gösterisinin sunduğu türden bir temaşa olarak ortaya çıkıyor. Eskisinden çok daha az kızgınlık yaratabiliyor (özellikle de güvenli bir mesafeden ya da TV ekranlarının güvenli siperinin arkasından bakıldığında); öte yandan, asla duygudaşlık yaratmıyor. Alternatif yaşam biçimleri, yaşam siyasetinin iç dünyasına değil, tiyatro ve eğlencenin dış dünyasına ait şeyler artık. Bunlar yan yana bulunuyor fakat aynı aidiyeti paylaşmıyorlar. Tıpkı piyasa teşvikli yaşam biçimleri gibi, bunlar da, özgürce seçilmişlik dışında hiçbir değere sahip değiller. Bunların varlığı asla bir yükümlülük dayatmıyor ve asla sorumluluk doğurmuyor. Piyasa liderliğindeki postmodernliğin uyguladığı hoşgörü, yabancılaşma olarak dejenere oluyor: Seyirci merakının artması, insani ilginin solması demektir. Yabancı yaşam biçimleri, çokkültürlü yemek kitapları, etnik restoranlar ve etnik moda eşyalarıyla sınırlı kalmak yerine, TV ekranlarının güvenli kalelerinden çıktıkları ya da mahalledeki canlı ve kendini doğrulayan cemaatler olarak yoğunlaştıkları zaman, anlam alanlarını aşıyor, yani –hoşgörü, kayıtsızlık ve yabancılaşma kaidelerinin geçerli olduğu tek yer olan– bir tiyatro, eğlence, varyete gösterisi olmaktan çıkıyorlar. Birdenbire bir anlam alanından ötekine atlama, daima şok etkisi yaratır; nitekim, daha önce tuhaf ve eğlenceli temaşalar olarak seyredilen yaşam biçimleri artık bir tehdit olarak yaşanıyor. Öfke ve düş-

manlık yaratıyorlar.

Başka bir deyişle, piyasa-teşvikli hoşgörü, dayanışmaya yol açmıyor. Bu hoşgörü, birleştirmek yerine *parçalıyor*. Cemaatsel bölünmeye ve toplumsal bağın yüzeysel bir cilaya indirgenmesine düpedüz hizmet ediyor. Bu hoşgörü, sembolik temsil oyununun yüzeysel dünyasında yaşandığı sürece hayatta kalıyor, mekânsal ve işlevsel bölünme sayesinde, gündelik birlikte yaşama alanına taşamıyor. En önemlisi de, böyle bir hoşgörü, toplumsal tahakküm pratiğiyle tam uyum içindedir. Bu, hoşgörenin üstünlük ve ayrıcalığını sorgulamak yerine bunu pekiştirdiği için, korkusuzca vazedilebilir ve uygulanabilir. Öteki ise, öteki olmakla, eşit muamele hakkını yitiriyor; gerçekten de, ötekinin farklılığı, aşağılığının kanıtı oluyor. Misyonerlikten vazgeçilmesi, tam da eşitlik vaadinin bırakılmasıyla birlikte gerçekleşiyor. Karşılıklı bağlantıların hoşgörüye indirgenmesiyle, farklılık, daimi mesafelilik, işbirliksizlik ve hiyerarşi anlamına geliyor. "Ufukların birleşmesi," etnik paket servis lokantalarının artmasının ötesine pek geçmiyor.

Postmodernliğin teşvik ettiği değerler hakkında bu kadar söz yeter. Araçlara gelince... Doğanın kirletilmesinin yerini, doğal dengenin korunması kaygısı aldı. Modernliğin savaş narası olan akıl kaynaklı yapaylık, hızla gözden düşüyor ve popüler bir kült nesnesi olarak da yerini aynı hızla doğa mantığına bırakıyor. Bugün, ekonomik gelişme ve teknolojik ilerlemenin mucizevi kapasitesine inanan insanların sayısı çok daha az. İnsanların, teknolojinin başarıyla ve artan bir hızla yarattığına inandığı şey, sadece daha fazla rahatsızlık ve daha fazla tehlikedir; yeni, hesaplanması ve tedavisi daha olanaksız riskler.

Güç siyasetinin yönetimi ve piyasa güçlerinin işletilmesi altındaki yeni kaygılar ve yeni duyarlıklar, tam da nefret ve mahkûm ettikleri süreçlerin beslenmesinde kullanılıyor. Risklerin toplumsal doğası ile bunların boğulmasının özelleştirilmiş araçları arasındaki çatışma, Marx'ın kapitalist sistemin eli kulağındaki çöküşünün ana sebebi olarak gösterdiği eski kapitalist çelişkinin (yani toplumsal üretim araçları ile bunların özel mülkiyeti arasındaki çelişkinin) postmodern versiyonudur. Bu çatışmanın sonucunda riskler, bıra-

kın yok edilmeyi, azaltılmıyor bile. Sadece kamusal dikkatten uzaklaştırılıyor, dolayısıyla da, en azından bir süre, eleştiriden kurtarılıyor. (Riskler, yeryüzünde, zenginliklerin tersi bir istikamette seyrediyor. Zengin ülkeler, zehirlerini yoksul halklara et diye satma konusunda olağanüstü bir kapasiteye sahipler; ki bunlar, yoksulların erişebilecekleri tek ettir.) Teknolojinin yarattığı gayri menkul riskler ise, daha fazla teknolojiyle kamuoyunun (en azından geçici) teveccühünü yaratacak şekilde hafifletiliyor. "Doğa bilinçli," "ozon dostu" ve "yeşil" petrol, sprey tüpleri, deterjanlar ya da ağartıcılar, büyük bir endüstriye dönüşüyor ve "yeni ve daha çok" kâr doğuruyor. Ekoloji bilincine sahip tasarımcılar, mevcut otomobil motorlarının yaydığı karbondioksit miktarını düşürüyor; sırf piyasaya daha fazla otomobil sürülebilsin diye. (2015'e dek, Avrupa'daki otomobil sayısının dört katına çıkması bekleniyor. Her yedi kişiden biri geçimini otomobil üretiminden kazandığı için, otomobilsiz bir zengin Avrupa tahayyülü zordur. Öte yandan, Akropolis, son yirmi yılda, önceki yirmi dört asırdan daha fazla yıkıldığı için ve uzmanların koruduğu Alp ormanları da hızla, uzmanların mahvettiği Yukarı Amazon'un yağmur ormanlarının akıbetine doğru gittiği için, Avrupa'yı, sayısı bu hızla katlanan otomobillerle de tahayyül etmek zor.) Sorunlar, daha önce olduğu gibi bugün de, yeni (ve tabii pazarlanabilir) teknik aygıt ve kıvır zıvır talepleri olarak aktarılıyor. Huzursuzluk ve risklerden kurtulmak isteyen insanlara, tıpkı daha önce olduğu gibi, bu kurtuluşun "bedellerinin olduğu" ve toplumsal felaketlerin büyük faturalarının da özel alışveriş kaygılarının bozuk paralarıyla ödeneceğinin söylendiği hatırlatılıyor. Bu süreçte, sorunların küresel kökeni başarılı bir şekilde kamuoyundan saklanıyor ve bilinen risklere karşı sürdürülen cihat da hep daha meşum –fakat bilinmeyen– riskler üretmeye, dolayısıyla da, gelecekteki başarılı olma şansını baltalamaya devam edebiliyor.

Ancak bu, aldatmacanın sadece küçük bir parçası. Daha büyük ve daha göz açıcı başka bir parçası ise, yeni duyarlığın, teknolojik söylem çerçevesine kapatılmasıdır: Hem kurtuluş hem de istemeyerek de olsa kabul edilen günahlar, teknoloji ve uzmanlık söyleminin depolitize edilmiş ("politik olarak tarafsız") alanına hava al-

mayacak şekilde kapatılıyor; böylelikle de, günahları kaçınılmaz ve kurtuluşu da ulaşılmaz kılan toplumsal çerçeve pekiştiriliyor. Rasyonel söylemin sınırları dışında bırakılan şey, tam da bu söylemi rasyonel kılma, hatta belki de uygulamada etkin yapma şansını temsil eden meseledir: Teknoloji ve uzmanlığın, bunların amaçlarının ve istenen sınırlarının demokratik denetimini ifade eden *siyasal* mesele, yani, özyönetim ve toplumsal olarak yapılan seçimler oldukları noktada siyasi bir meseledir.

Postmodernliğin savunduğu değer ya da araçların hangisini alırsak alalım, bunların hepsi de (örtük biçimde ya da eleme yoluyla bile olsa), siyaseti, demokrasiyi, tam vatandaşlığı, kendilerinin uygulanmalarının tek araçları olarak görüyorlar. Bu değer ve araçlar, siyasetle ele alındıklarında daha iyi bir toplum fırsatı olarak görünüyorlar. Siyaset olmadan, tamamen piyasanın vicdanına teslim edildiklerinde ise, en iyi olasılıkla yalancı sloganlara, en kötü olasılıkla da yeni ve henüz keşfedilmemiş tehlikelerin kaynaklarına dönüşüyorlar. Postmodernlik, siyasetin sonu değildir; tıpkı tarihin sonu olmadığı gibi. Tersine, postmodern vaatteki çekici olabilen her şey, bireysel ve cemaatsel eylem bağlamında daha fazla siyaset, daha fazla siyasal angajman, daha fazla siyasal etkinlik gerektiriyor (bu gereklilik, tüketici koşuşturmalarının gürültü patırtısı ile ne kadar boğulursa boğulsun ve her şeyin eğlenceli bir tiyatro oyunu olduğu, dolayısıyla da hiçbir şeyin fazla bir öneminin olmadığı alışveriş merkezleri ve Disneyland'lerden oluşan bir dünyada ne denli duyulmaz olursa olsun).

Postmodern durum, şimdiye kadar, sözde vatandaşların kitle halinde geleneksel (ya da daima uygulanmasa da en azından geleneksel olarak övülen) siyaset biçiminden çekilmesini doğurdu. Ceplerindeki üç beş kuruşun daha da artmasını isteyen ayartılanlar –yani bu durumdan kâr sağlayanlar ya da kâr sağladıklarına inananlar– ödenmeyen toplumsal faturaları hatırlatanları dinlemeyeceklerdir. Bastırılanlar ise, kendilerine eksikli tüketici rolü veren çoğunluğun hükmünü kabul ediyor ve başka herkes gibi, toplumsal faturaları ödemenin en iyi yolunun özel ceplerdeki bozuk paralardan geçtiğine inanıyorlar. Bunların acıları toplanmıyor, birikmiyor; çare, tıpkı

hastalığın kendisi gibi, tamamen özelleştirilerek ortaya çıkıyor. Hastalık, alışveriş yapamamaktır; tedavi ise, sınırsız alışveriştir. Bütün bunların nihai sonucu, yığınların siyasal kayıtsızlığıdır. Bunun baskısıyla, siyasal süreç, eğlence âlemindeki kişiliklerin sahnedeki yarışmalarına dönüşüyor; seçim sonuçları da izlenme oranlarını yansıtıyor. Bütün bunlar siyasetin sonunu mu haber veriyor?

Postmodern dönemin kendi siyaset biçimlerini yaratabileceğini gösteren işaretler var. Son yıllarda, Şili ve Çekoslovakya gibi, dünyanın birbirinden çok uzak ve görünüşte bağlantısız ülkelerinde eski tarz birçok mutlakiyetçi rejimin çöküş biçimi, böyle bir olasılığın ipuçlarını veriyor. Bu çöküşleri getiren isyanların, önceden hiçbir teorik ifade bulmadan ortaya çıkması, pratikte yeni bir siyaset vizyonunun ve yeni bir siyasal iktidar vizyonunun tezahürleridir. Bu, siyasal tahakkümün katı ve sert "maddeselliği"nin geleneksel modern imgeleminin kesinlikle yer almadığı bir vizyondur.

Gelin, bu tür isyanların ortak bazı özelliklerine bir göz atalım. Birincisi, bu isyanlar, alternatif lider kadroların yeraltı ağları ve önceden tasarlanmış politikaları bulunan örgütlü bir kumpas çetesi tarafından planlanan ve hazırlanan "tasarlanmış devrimler" değildi. Bu isyanlarda liderlik, tabii yerüstüne çıkan varsa, halk hareketinden önce değil sonra vücuda geldi. İkincisi, olaylar, herhangi bir plan olmadan, sadece epizodik zincirleme mantığını izleyerek ve hem protestocuların hem de halkın öfkesinin yöneldiği hedefler için sürpriz olacak biçimde gelişti. Tıpkı muharebenin kendi askerlerini yaratması gibi, tedricen ortaya çıkan olanaklar da kendi stratejilerini üretti. Üçüncüsü, içlerindeki insanlar binaları terk etmeden ya da bunların bu binalardaki varlıkları siyasal anlamlarını yitirmeden önce, çok az bina eğer herhangi bir bina söz konusuysa tabii, hedeflenip, hücuma uğruyor ya da ele geçiriliyordu: Sanki eylemciler, iktidarı, saklanabildiği ve çıkarılabileceği belli bir yerde ikamet eden bir "nesne" olarak görmüyorlardı; sanki bunun yerine, hükümeti, idareyi, tahakkümü, sahip olunan bir eşyalar kümesi değil de bir dizi edim olarak, süregiden bir iletişim mübadelesi süreci olarak el konulacak ve yeniden dağıtılacak bir mal olarak değil de kesilecek, sökülecek ve daha sonra da yeniden dönülecek ve ye-

niden bir araya getirilecek iletişimsel bir şey olarak görüyorlardı. Dördüncüsü, çöküşün nihai sebebi ve bunu doğuran son darbe, yöneticilerin askeri olarak altedilmesi ve isyancıların ezici gücü değil, umursamazlık, haşarılık, gürültü patırtı, yüksek ve güçlü sayılan şeyleri ayaklar altına alma duygularını yaşadıkları karnavalesk eylemlerini sürdürmek isteyen protestocuların acımasız ironileriydi. Münferit silahlı eylemler (bu tür eylemlere girişilen durumlar varsa yani), sadece bireysel kurbanlarının acılarından dolayı değil, olayın genel karakteriyle asla uyuşmamasından ve yersizliğinden dolayı evrensel protestolarla karşılanıyordu. Bu tür silahlı eylemler, başka bir çağın yankıları olduğu için, sokakların özgürlüğünün yeniden keşfini kutlayan bir halk festivalinin ruhuna tamamen aykırıydı.

Betimlenen bu olayların gösterebileceği şey şudur: Devlet iktidarı, gündelik operasyonları için halkın rızasına gerek duymayan bir şey olsa bile, böyle bir rızayı tamamen karşısına alarak da yaşayamaz. Zorbalık araçları bu rızanın yerini alamaz. Zaten bu tür araçları ta en başında etkin kılan şey böyle bir rızanın varlığıdır. Bu, yeni *postmodern* siyaset çağını aydınlatacak bir işaret olabilir: Böyle bir bilgiyle silahlanan siyaset, öngörülmesi neredeyse imkânsız sonuçlar doğuran tamamen yeni bir oyuna dönüşebilir. Fakat bu, olası yorumlardan sadece biridir. Demir gibi sağlam görünen baskıcı güçlerin, uysal halk hareketinin hafif bir darbesiyle böyle bir hızla yıkılması, belki de *yerel* bir fenomendi. Ama, yaşlı ve yorgun komünist rejimler tarafından yapay olarak uzun süre ayakta tutulan ve şimdi artık postmodern toplum uygulamaları tarafından birden ebedi istirahatgâhına gönderilen modern devletin demodeliğine şahit olan bir fenomen belki.

Gözümüzün önünde cereyan eden şey belki de, *himayeci devletin* –yani, yenilik, hızlı değişim, bireysel eğlence ve tüketici seçimi gibi postmodern değerlerin egemen olduğu bir çağa asla uymayan bir toplumsal/siyasal/ekonomik oluşumun– çöküşüydü. Sonuçta himayeci devlet, kişisel tedarik ve güvenlik vaadinin yerine, seçim yapma ve kendini belirleme hakkının devrini talep eder. Bu tür devlet, ihtiyaç tatmininin, toplumsal statünün ve özgüvenin kaynak tekeli olmaya çalışır; uyruklarını müşterilere dönüştürür ve bunlar-

dan, bugün aldıkları ve yarın alacakları nimetler için kendisine şükran duymalarını ister. Ne var ki, tam da kendisine teşekkür edilmesini beklediği sebepten dolayı, patron, müşterilerinin mutsuzluklarının sorumluluğundan kurtulamaz. Bu mutsuzluk, hayal kırıklığı anında, çekilen acıların açık kaynağı olarak patronu ve politikalarını "doğal olarak" vuran protestolara dönüşüyor. Mutlu bir yaşamın temel ölçütünün, mevcut ihtiyaçların karşılanması değil de, yeni yeni ihtiyaçlar ortaya çıkması bağlamında yaşanan heyecanlar olduğu (dolayısıyla da yeni ayartıcılar üretmenin, toplumsal entegrasyon ve birlikte yaşamanın ana aracına dönüştüğü) postmodern dünyada, uyruklarının ihtiyaçlarını belirleme ve bunları çerçevelendirmeye alışkın olan himayeci devlet, tüketici piyasasının yürüttüğü sistemlerle aşık atamaz. Ortaya çıkan hoşnutsuzlukların görünen tek hedefi olarak kaldığı için de, biriken muhalefet, kısa zamanda, kendisinin rıza satın alma ve çatışmaları çözme kapasitesini aşacaktır. Nitekim, himayeci devlet yöneticileri, yönetebilme kabiliyetleriyle birlikte, ihtiyaçları belirleme diktatörlüğüne göre ayarlanan bir sistemi ve bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik devlet sorumluluğunu sürdürme konusundaki kararlılıklarını yitirmiş durumdalar.

Muhalif bir sanatçı deneyiminin derinliklerinden yazan Macar yazar Miklós Haraszti şunu gözlemliyordu: Sanatsal özgürlüğe köstek olan başlıca (tek?) kısıtlamayı piyasanın yarattığı bir toplumda, "Sanatçı, yapıtları pazarlanabilir olduğu sürece, nefret kusabilir; hatta bu kısıtlamaya karşı bile... [fakat] planlama, piyasanın tersine, uysal bir kutsal inek değildir; saygısızlığı hoşgöremez."[25]

---

25. Miklós Haraszti, *The Velvet Prison: Artists under State Socialism*, çev. Steve Wasserman'ın yardımıyla Katalin ve Stephen Landesmann (Londra: Penguin, 1989), s. 80-1. Haraszti, devlet sosyalizmindeki sansürün, sansürcüler ile sansürlenenler arasındaki çıkarlar kimliğine dayandığını gözlemliyor (s.8). Haraszti, 1980'lerin başında yazarken, "kimlik" kelimesinin yanına "kalıcı" sıfatını da ekliyordu: O zamanlar neredeyse herkes gibi Haraszti de, "kurbanlarının dilini" başarıyla "emen" bir sistemin sonsuza dek yaşayacağını sanıyordu. Geriye dönük gözlem avantajımızla biz bugün, bu sistemin güvenliğinin en güçlü temeli görünen şeyin, bunu baltalayan şey olduğunu söyleyebiliyoruz. Komünist iktidar, "ortak çıkarlar"ın sorumluluğunu tamamen üzerine almakla, kendi kaderini uyruklarına teslim etmişti. Uyrukları desteklerini çekince yaşayamazdı. Eğer, komünist yöneticiler ile yönetilenler arasındaki sözlü fakat bağlayıcı sözleşmede, "değerlerin tahakkümü ruhsatı ile değerli insanların tahakkümü arasında herhangi bir

Modernliğin planlayıcı, tasarımcı ve bahçeci devletinin (komünist devlet, o işgüzarlığıyla, istemeyerek modernliğin sadık bir müridiydi, öğretinin saçmalığını ifşa eden bir müridi) ateşli tutkusu, en sonunda, kendisinin en büyük engeli ve öldürücü felaketine dönüştü. Bu tutku, kendisini, öldürücü krizlere sokmaya devam edip durdu.

Modern devletin halefi ise, muhalefeti kolektifleştirmek ve birikmesini teşvik etmek yerine, özelleştirme ve dağıtma yolunu seçiyor; tasarlama tutkularından vazgeçmekle, daha az zorbalıkla ve az (tabii gerekiyorsa) bir ideolojik mobilizasyonla yoluna devam edebiliyor. Halk hoşnutsuzluğunun dağınık kalmasına bel bağlıyor ve bu hoşnutsuzluktan etkilenmiyor. Dağınık olduğu için etkilenmiyor. Hatta bu hoşnutsuzluğun, dağınık kaldığı sürece, sistemin yeniden üretimini beslemesini bile bekleyebilir. Bir zamanlar bütün toplumsal ve siyasal düzenler için öldürücü tehlike ilan edilen müphemlik, artık "kapıdaki düşman" değildir. Tersine, müphemlik, başka her şey gibi, postmodernlik denen oyunun sahnelendiği çadır tiyatrosunun direklerinden birine dönüştürülmüş durumda.

farklılık görülemiyorsa" (s. 26), o zaman, yöneticilerin dayattıkları değerlere karşı olan her protesto, otomatik olarak, bu değer dayatma ilkesini protesto anlamına gelmeliydi. Her türlü muhalefet bir sistem krizine dönüşüyordu (halbuki ihtiyaçların, değerlerin ve muhalefetin kendisinin özelleştirildiği bir toplumda, benzer bir muhalefet, sistemi yeniden üreten piyasa tabanlı mekanizmayı pekiştirecekti).

Dizin

C-Ç

I-İ

L

M

N

O-Ö

P

R

S-Ş

U-Ü

V

W

Y

Çalışmalarıyla sosyolojinin sınırlarını genişleten, yüzyılın en parlak sosyologları arasında sayılan Zygmunt Bauman'ın en önemli kitaplarından birini sunuyoruz: *Modernlik ve Müphemlik*.

Bauman'a göre yaratıcılık, müphemlikle yakından ilişkilidir; müphemliğinse her zaman modernlikle ikircimli bir ilişkisi olmuştur. Modern proje bir yandan şeyleri adlandırmak, sınıflandırmak, düzenlemek ister; baş düşmanlarından biri bu sınırları ihlâl eden, adlandırmalara direnen, kafa karıştıran müphem konumlanışlardır; öte yandan dönüp dolaşıp müphemliği tam da kendi üretir. Müphemlikse, modern projenin bu "bahçecilik" özlemleri karşısında, çeşitli stratejiler üreterek hayatta kalmaya çalışır; kimi zaman kraldan çok kralcı olur, Alman'dan çok Alman olmaya çalışan Yahudiler gibi en mülayim olmaya çalışırken farkında bile olmadan düzene karşı bir tehdit olur; Kafka'nın garip bir öyküsünde ifadesini bulur; Simmel'in, Freud'un kuramlarında ve hayatlarında ortaya çıkar... Bir ucu Soykırım'a varabilir, öteki ucuysa modernliğin ürettiği en yaratıcı, en zengin edebiyatlara, fikirlere, eserlere... Müphemlik modernliğin hem iflası hem başarısıdır.

Bauman, anlattığı hikâyenin bir parçasıdır aynı zamanda. O, Kızıl Ordu saflarında faşist Almanlara karşı savaşmış bir komünistti. Savaştan sonra sosyalist ütopyanın sadık bir bürokratı olarak uzun yıllar çalıştı. Ancak Bauman, modernist toplum projeleri iflas etmeye başlamadan bu projelere olan inancını yitirdi, itirazını dillendirdi. Dolayısıyla ordudan ve Varşova Üniversitesi'nden atıldı; sonra da Polonya'dan göç ederek, Batı Avrupa akademilerinde çalışmaya ve yazmaya başladı. Bu hayat hikâyesinin izleri kaçınılmaz olarak düşünürün yapıtlarında ortaya çıkar. Doğu'dan Batı'ya; askerlikten sivilliğe; modernist sosyalist toplum projesinin neferliğinden, Batı akademilerinde düşünce ağırlıklı bir hayata geçiş, düşünürün düşünsel anlamda modernden postmoderne geçişinin paralel izlekleridir... Şu da var: Bauman kendini bugün de sosyalist olarak tarif ediyor.



Bauman'a göre postmodernlik, "müphemliğin üstesinden gelmeyi hedefleyen tipik modern güdüden özgürleşme" anlamına gelir; öte yandan postmodernlik "kendi imkânsızlığıyla uğraşan, iyi ya da kötü bununla yaşamaya kararlı olan modernlik"tir.

Bauman, uyarıcı sorularıyla zihnimizi, ahlâki duruşumuzla ilgili hassas noktaları ve yaratıcı potansiyellerimizi harekete geçiriyor.

AYRINTI·İNCELEME
ISBN 975-539-318-8